Zur Kritik der Mannigfaltigkeit der Religionen.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde der Hohen philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt von

Lic. Joachim Konrad

Pormotion: 12. Juli 1930

Breslau 1930

Druckerei Wurst, Breslau I, Schmiedebrücke Nr. 33

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Gedruckt
mit Genehmigung der Hohen Philosophischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität.

Referent: Prof. Dr. Hönigswald,
Correferent: Prof. Dr. Baur.

Rigorosum am 14. November 1928.

Frau Lyzealdirektorin Hedwig Schiffer
dankbarst gewidmet.

Anlage.

	Seite:
Einleitung	5
I. Das Problem der Gegebenheit der Religion	6—19
A. Offenbarung	7
B. Religiöse Gemeinschaft	13
II. Das Problem der religiösen Geltung	19—34
A. Religion und Kultur	21
B. Religion und Religionen	27
Schluß	34

Die Mannigfaltigkeit der Religionen einer Kritik unterziehen, heißt nicht, sie beseitigen wollen. Nicht um Wiederholung aufklärerischer Unkritik soll es sich handeln, die mit der Aufstellung ihrer „natürlichen Religion" die „positiven Religionen" überwunden zu haben glaubte! Im Gegenteil: die Unmöglichkeit eines solchen Unterfangens soll dadurch bewiesen werden, daß das Recht der positiven Religionen in der Mannigfaltigkeit ihrer geschichtlichen Erscheinungen aus dem *Begriff* der Religion abgeleitet wird. Die Notwendigkeit der Religionsbesonderungen soll begründet, ihre „Möglichkeit" erwiesen, also ihre „Gegebenheit" definiert werden. Das allein kann im klassischen Sinne des Wortes eine „Kritik" der Mannigfaltigkeit der Religionen leisten wollen.

Man wird es als das πρῶτον ψεῦδος des jüngst überkommenen religionsphilosophischen und theologischen Denkens bezeichnen können, daß ihm die Gegebenheit der Religionen nicht zum kritischen Problem wurde. All die Aporien z. B., auf die der Streit um die „Absolutheit des Christentums" [1]) hinsichtlich der „Relativität" der Religionen gestoßen ist, haben darin ihren sachlichen Grund. In der Tat, man wird mit Recht von einer „originären Gegebenheit" der Religionen reden dürfen! Jedoch gerade in ihrem „Originärsein" muß die Gegebenheit abgeleitet werden können; der Begriff dieser „Originarität" muß bestimmbar, muß vom Begriff der Religion gefordert sein, wenn er nicht eine okkulte Qualität bleiben soll.

Gegebenheit heißt aber Geltungsbezogenheit. Erst hinsichtlich des Problems religiöser Gegebenheit kann die Frage nach religiöser Wahrheit kritisch gestellt werden. Der Begriff religiöser Gegenständlichkeit kann seine Definition erst im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit gegebener Religionen erhalten: er darf nicht aufgerafft und nachträglich an die Religionsgeschichte herangebracht werden. Gegebenheit, Wahrheit und Mannigfaltigkeit der Religionen müssen also dem gleichen Gefüge von Bedingungen unterliegen, dessen Analyse unsere Aufgabe sein wird.

Sofern Religion den Anspruch auf Wahrheit erhebt, fordert sie den Begriff der „Kritik", die Verantwortung aller Wahrheit, also vor einer Wahrheit überhaupt. Religion selbst setzt die Idee der

Gegenständlichkeit und bezeugt somit von sich aus ein eindeutiges Verhältnis zu den Aufgaben der Philosophie, sofern diese eine Theorie der Gegenständlichkeit, sofern sie kritisch sein will. Von hier aus bestimmt sich das Recht der Religionsphilosophie, die wissenschaftlich nicht minder gefordert erscheint als religiös. Und die theologischerseits immer wieder auftauchende Forderung einer „Diastase" zwischen Religion und Philosophie[2]), kann sich — so paradox es in diesen Schlagworten klingen mag! — nur auf Grund ihrer „Synthese" legitimieren: also indem sie religionsphilosophisch definiert wird. Die Möglichkeit einer „Diastase" schlechthin würde nichts anderes als Leugnung jeglichen Wahrheits- und Sinnbezuges der Religion bedeuten. Nur eine kritisch gerechtfertigte Isolierung der Aufgaben von Religion und Philosophie wird deren Vermengung verhüten, allem „Rationalismus" nicht weniger als allem „Dogmatismus" steuern und dort „das Wissen aufheben" können, wo es berechtigterweise gilt, für den „Glauben Platz zu bekommen"[3]).

Kritik der Mannigfaltigkeit der Religionen und Kritik der religiösen Gegebenheit und Wahrheit fallen zusammen. Sie können auch nichts anderes sein als eine Kritik der Religion überhaupt, sofern *die* Religion und ihre Geltung, wie sich zeigen wird, nur in ihren Besonderungen gegeben ist. Wir werden also aus den Bedingungen der religiösen Gegebenheit die Möglichkeit der Religionen zu erweisen haben, um zugleich an jenen Bedingungen den Begriff der religiösen Wahrheit zu erfassen. Beide Aufgaben bilden der Sache nach eine unlösbare Einheit und sind in ihrer gesondert durchzuführenden Analyse stets nur bis zu einem gewissen Grade von einander zu trennen.

1. *Das Problem der Gegebenheit der Religion.*

Zwei Begriffe sollen im Mittelpunkt der Erörterung dieses Teiles der Arbeit stehen, um an ihnen das Problem der religiösen Gegebenheit zu analysieren: *Offenbarung* und *religiöse Gemeinschaft.* Sie stehen nicht beziehungslos nebeneinander. Es wird sich vielmehr zeigen, daß keiner von beiden ohne den anderen denkbar ist. Schon ein flüchtiger Blick auf die Religionsgeschichte vermag uns zu überzeugen, daß der Besonderung einer religiösen Gemeinschaft die Besonderung einer Offenbarung entspricht, daß die Eigenart einer Gemeinde oder Kirche nur von der Eigenart der von ihr geglaubten Offenbarung bestimmt werden kann. Die Gründe dafür wird man im Problem der religiösen Geltung zu suchen haben, von deren Normen Glaube und Gläubige, Offenbarung und Offenbarungsregion, also Gemeinde, in gleicher Weise bestimmt erscheinen. So weist die Korrespondenz der nunmehr im einzelnen zu analysierenden Gegebenheiten: Offenbarung und Gemeinschaft unmittelbar auf die religiöse Wahrheitsfrage zurück. Wir dürfen also wohl von der Wahl unseres analytischen Ausgangsortes her im geradlinigen Fortschritt die Bewältigung unserer Gesamtaufgabe erhoffen.

A. *Offenbarung.*

„Offenbarung" heißt die Form der Gegebenheit des religiösen Objektes für den Glauben [4]). Sofern nun das Glauben die spezifisch religiöse Art der Gegenstandsbeziehung [5]) repräsentiert, hat es alle Religion mit Offenbarung zu tun. Man wende nicht ein, daß „neben" den Glauben mit gleichem, wenn nicht größeren Rechte der Kultus zu treten habe: der Sinn alles kultischen Tuns ist der Glaube, und nirgends in der Religionsgeschichte, auch nicht in den kontemplativen Erlösungsreligionen, ist Glauben handlungsindifferent. Das hat seinen tiefsten Grund im Begriff der religiösen Setzung selbst, die immer zugleich muß als Handlung betrachtet werden können, so daß auch alles quietistische „Nichthandeln-Wollen" ein Handeln bedeutet. Man mag am Glauben eine „theoretische" und eine „praktische" Seite [6]) unterscheiden: niemals jedoch steht das religiöse Handeln, also der Kultus, neben dem Glauben.

Daß der religiöse Gegenstand für den Glauben gegeben sei, bedeutet sicherlich nicht, daß er sei, *weil* er geglaubt werde. Das hieße ebenso den Begriff des Gegenstandes wie den des Glaubens verfehlen und den Sachverhalt der Religion psychologistisch verfälschen. In der Tat: die Gegenstandsbestimmtheit des Offenbarungsobjektes steht in einer unlösbaren Beziehung zu der psychologischen Tatsache des Glaubens, und doch wird kein Glaubender daran zweifeln, daß Gott nur dann Gott sein könne, wenn er zugleich auch unabhängig von seinem Glauben sei. Die Beziehungen zwischen „mir" und dem religiösen Gegenstand komplizieren sich also bei genauerem Hinsehen: einerseits sehe ich mich auf den Glauben verwiesen, wenn ich über Gott überhaupt eine berechtigte Aussage machen soll, der Glaube, das gläubige Erleben als ein tatsächlich aufzuweisender Akt ist irgendwie ein konstituierender Faktor für die Bestimmtheit Gottes; andererseits weiß gerade der Glaube, daß Gott schlechthin „ist", sein Sein also unabhängig von allem Geglaubtwerden ist. Immerhin kennt die Philosophie Gegenstände, von denen Ähnliches ausgesagt werden muß. Auch die Melodie „ist" unabhängig von ihrem Hörer und doch baut sie sich erst in dem, der sie hört, auf, wird sie von ihm auf Grund der physikalisch vermittelten Tonempfindungen, auf Grund ihrer „fundierenden Elemente" „produziert". D. h. sie ist nur als eine erlebte Ordnungsganzheit dieser Elemente ein Gegenstand.

Wie unterscheidet sich nun — so werden wir weiter zu fragen haben — die Struktur des religiösen Gegenstandes vom Gegenstandstypus einer „Gestalt", wie er uns im Falle der Melodie entgegentritt? Was uns den Vergleich nahegelegt hatte, war die besondere Funktion des Erlebens in beiden Gegenständen, also der Sachverhalt der „Produktion", um diesen gestalttheoretischen Terminus beizubehalten. Produzierte Gegenstände haben die Tatsache ihrer Setzung zur Invariante ihrer Seinsbestimmtheit. Damit sind sie von den Gegenständen der „möglichen Erfahrung", also der Natur, grundsätzlich unterschieden. Produziert sein heißt *im* Erleben

geordnet und gegliedert sein, im Erleben als Ganzheit überschaut werden, heißt als Funktion erlebter Ganzheit bestimmt also gegenständlich sein. Kein Zweifel: der Begriff der Produktion besondert sich in mannigfache Typen. Ob sich mir Hammerschläge zu einem Rhythmus gliedern oder Worte zu einem Satz, ob sich mir die Farben auf der Leinwand zu einem Gemälde gestalten oder mir unter der Norm der Heiligkeit „mein Leben" als sündig gewiß wird, sind reichlich verschiedene Formen von Produktion. Prinzip und Substrat der erlebten Ordnung können eben sehr verschiedenen Dimensionen angehören. Hammerschläge und Farben wird man auch ohne Rücksicht auf Rhythmus und Gemälde in ihrer Naturgegebenheit bestimmen können, niemals jedoch wird eine entsprechende Definition des Wortes ohne Rücksicht auf das Sinngefüge des Satzes, niemals eine Definition des „Lebens" in dem oben gemeinten Sinne ohne die Norm der Heiligkeit möglich sein. Wir werden also mit Hönigswald[8]) zwischen „fundierter", also auf Elemente anderer methodischer Bestimmtheit als die produzierte Ganzheit selbst sich stützender Produktion und zwischen nicht fundierter Produktion, in der die „Elemente", besser die Glieder, *nur* unter dem Gesichtspunkt des produzierten Sinnes zu definieren sind, zu unterscheiden haben; wenn man so will: zwischen „Gestalten" und „Sinnganzheiten".

Offenbarungen sind also Sinnganzheiten. Der Begriff der Sinnganzheit ist die allgemeinste durch weitere Analyse zu bestätigende und zu spezifizierende Form der Gegebenheit des religiösen Objektes. In diese Bestimmung geht aber der Begriff des Glaubens grundsätzlich mit ein. Es ist kein sprachlicher Zufall, sondern liegt tief im Gefüge der Sache begründet, daß dem Worte „Glauben" eine Doppeldeutigkeit anhaftet; er unterscheidet sich, um die traditionelle theologische Terminologie zu gebrauchen, als fides quae creditur und fides qua creditur. Der geglaubte Glaube ist aber nichts anderes als das religiöse Objekt, das nur in der Offenbarung gegeben ist, die als Sinnganzheit eben wiederum auf das glaubende Subjekt unmittelbar verweist. Nicht um den selbstverständlichen Wechselbezug handelt es sich, daß kein Glaubenssubjekt ohne ein Glaubensobjekt, und umgekehrt, möglich sei; vielmehr liegt in der Ist-Bestimmtheit der fides quae creditur, also der Offenbarung, bereits der Glaube grundsätzlich drin, der in dem dadurch geforderten zustimmenden Glaubensakt seine Erfüllung erfahren soll. Der Glaube „produziert" also die Norm, die ihn fordert. Deshalb muß der Gläubige wissen, daß Gott unabhängig von allem Glauben sei: aber er weiß es als Glaubender: d. h. die schlechthin souveräne Existenz Gottes ist, um es mit *Kant*'schen Begriffen zu sagen, als Postulat der Vernünftigkeit seines Glaubens erkenntnistheoretisch determiniert.

Offenbarung ist originäre Sinnganzheit, ist unbedingt gegeben. D. h. es ist schlechterdings sinnlos, sie aus Bedingungen ableiten zu wollen, die nicht in ihr selbst liegen. Nur in der Analyse ihres

eigenen spontanen Sinnbestandes ist sie zugleich wissenschaftlich gerechtfertigt. Es ist richtig: auch das Erkenntnisurteil kann eine Sinnganzheit von unbedingter Geltungsvalenz sein. Jedoch nur, sofern hier Unbedingtheit das System der Bedingungen bedeutet, aus denen es sich ableiten lassen muß. Die Unbedingtheit hat hier lediglich in der Geltung ihren Ort, sie ist der zeitlose Sinn des dialektischen Fortschrittes von einer Bedingung zur anderen und nicht wie in der Religion das Prinzip der Setzung selbst, das in seiner immanenten Gewißheit grundsätzlich aller Bedingtheit enthoben ist.

Unbedingt gilt, was in einer definierten Letztheit seine Begründung hat, einer Letztheit also, hinter welche zurückzugehen kein mögliches Problem mehr ist. Bereits die flüchtig andeutende Unterscheidung zwischen einer wissenschaftlichen und religiösen Funktionsform der Unbedingtheit zeigt, daß die Idee des Unbedingten nur ein besonderer Gesichtspunkt für die Betrachtung des Sachverhaltes der Geltung sein kann. Von Unbedingtheit sprechen heißt nichts anderes als den Gedanken der Gegenständlichkeit, also der Eindeutigkeit und Ganzheit, deren Norm jedes Urteil unterliegt, als Funktion der Letztheit betrachten, also einsehen, daß Letztheit mithin Unbedingtheit und Eindeutigkeit nichts anderes als der Gedanke der Begründung selbst sind. Unbedingt gilt also jedes wahre Urteil, auch das wissenschaftliche, sofern die Ordnung seiner Bedingungen nur eine Besonderung des Gedankens der Unbedingtheit ist. Was entspricht nun im Glaubensurteil dem, was in der Wissenschaft die Bedingungen sind? Oder schärfer: Wie besondert sich im Glauben die Idee der Unbedingtheit? Wie sind Offenbarungsurteile begründet? Das wird unsere übergeordnete Fragestellung bleiben. In ihrer Analyse müssen die Bedingungen der religiösen Gegebenheit und Wahrheit, mithin auch die Bedingungen der religiösen Mannigfaltigkeit, enthalten sein.

Es war eben von der Funktion des Unbedingten in die Setzung die Rede. Wie verhält sich diese zu dem Sachverhalt, der oben als Produktion bezeichnet wurde? Produktion nannten wir das Erleben einer Ordnung, das Überschauen einer Ganzheit. Auch das wissenschaftliche Urteil muß produziert werden können: sein Sinn ist seine Produzierbarkeit gemäß dem Prinzip der Eindeutigkeit seiner Bedingungen. Eindeutig im Vollzug wird man nun im Gegensatz dazu das Prinzip einer bedingungsfreien Produktion mit unbedingtem Geltungsanspruch zu nennen haben: Also eine Setzung, deren Gegenständlichkeit die Tatsache des Gesetztseins selbst zum konstitutiven Prinzip hat. Anders gewendet: In der unbedingt vollzogenen Produktion einer Sinnganzheit handelt es sich um eine grundsätzlich bedingungslose Bestimmtheit des Ich, um einen unmittelbaren Wert, der jeder Begründung enthoben ist, weil er selbst den Gedanken der Begründung in einer seiner Besonderungen verkörpert, weil er „in sich" gilt. Einen Wert stellt auch das bedingungsmäßig produzierte wissenschaftliche Urteil dar: Unbedingte

Werte dagegen haben Kunst, Sittlichkeit, Recht und Religion aufzuweisen.

Es soll hier noch nicht der Ort der Religion im System der Geltung untersucht, sondern zunächst der unmittelbare Ichbezug der Offenbarung des weiteren analysiert werden. Mit dem Begriff des religiösen Wertes, der unbedingt produzierten Sinnganzheit ist vermittels des erlebenden Ich der Bezug der Offenbarung zur Geschichte gesetzt. Die Möglichkeit der Offenbarung fordert ihren geschichtlichen fixierbaren Akt. Die Zeit, in welcher sich die unbedingte Gliederung der religiösen Sinnganzheit vollzieht, ist zugleich die historische Zeit ihrer Setzung. Zeit als Gliederungsprinzip der Offenbarung und geschichtliche Zeit fallen also im Moment der religiösen Setzung zusammen. Als Glied der historischen Zeit ist aber auch die religiös unbedingte Zeit auf das System der Bedingungen bezogen, in dem sich der Begriff der Geschichte bestimmt. Die Kontinuität der geschichtlichen Zeit muß also für jeden Moment der Offenbarung Einordnung in das System ihrer Bedingungen fordern. Von hier aus wird es verständlich, daß sich Religionsgeschichte als Ausschnitt der Kulturgeschichte betrachten lassen muß. Niemals jedoch ist Religion „Produkt" geschichtlicher Verhältnisse, sie resultiert nicht aus historischen Bedingungen, sondern sie gestaltet sich unbedingt an ihnen; sie fordert das System geschichtlicher Bedingungen, um sich an ihm zu ermöglichen. Damit ist aber das Problem der Beziehungen von Geschichte und religiöser Produktion zur weiteren Diskussion gestellt.

Wir sahen, daß die Offenbarung als Sinnganzheit die Setzung zum konstitutiven Prinzip ihrer Geltung habe, daß ferner mit der Setzung der Begriff der Zeit und der Geschichte gefordert sei. Ist nun der geschichtliche Ort und die Geschichte des setzenden Subjekts bedeutungslos, oder hat sie eine entscheidende Funktion in der Bestimmtheit der Offenbarung zu erfüllen? Bzw. wie verhalten sich religiöse Unbedingtheit und Geschichte zu einander?

Offenbarung ist eine Beziehung, in der ich mich dem Gegenstande meines Glaubens gegenübergestellt weiß; und zwar bin ich als terminus dieser Beziehung nicht irgendwer; vielmehr ergibt sich die konkrete Bestimmtheit dieser Relation aus meinem einzigartigen Erleben, aus meiner Geschichte. Die „Monas" in der einmaligen, kontinuierlichen Reihe ihres Erlebthabens, also in ihrer Historizität, ihre Erlebniskette als ganze ist Substrat der religiösen Gliederung, deren zeitloser Sinn Offenbarung heißt. Ich bin in der Offenbarung Subjekt und Objekt zugleich, ich weiß mich in ihr gemeint: als Gemeinter und Angeredeter handelt es sich aber wiederum um meine unübertragbare und einzige Beziehung zu dem mich Meinenden. Man würde irren, wenn man den Begriff „meine Geschichte" [9]) lediglich im Sinne einer biographisch darstellbaren Vergangenheit auffassen würde. „Gott ist ein Gott der Gegenwart: wie er dich findet, so nimmt er dich, er empfängt dich nicht als das, was du gewesen bist, sondern als das, was du jetzt bist," lautet ein tiefes

Wort Meister Eckeharts [10]). Das Gewesensein kommt nur in seiner funktionalen Bedeutung für das Jetzt in Frage, indem ich mich als ganz wissen muß. Dieses Jetzt ist aber zugleich zukunftbezogen. Ich in meiner einmaligen und einzigartigen Gesetztheit weiß mich in diesem Jetzt „frei" im Sinn einer unbedingten Entscheidung für den sich mir offenbarenden Gegenstand. „Ich" bin mein Erlebthaben und mein Erleben-können [11]), und als solcher vom Gegenstande meiner Offenbarung gemeint.

Religiöse Setzung und Gesetztheit meines Ich gehören also aufs engste zusammen. Und zwar so, daß sich in der Glaubenssetzung meine Gesetztheit in der Totalität ihrer Sinnbezüge in einer Relation vorfindet, deren Sinn man mit Schleiermacher etwa als „schlechthinnige Abhängigkeit" vom Gegenstande meiner Setzung bezeichnen darf. Setzung der Offenbarung heißt also, sich vom Gegenstande seiner Setzung gesetzt wissen, sich in seiner Gesetztheit unbedingt überschaut wissen. Der Sachverhalt des Glaubens fordert, um kritisch möglich zu sein, den Gegenstand des Glaubens als das logische Prius gegenüber meiner Gesetztheit, gegenüber dem Sachverhalt meines Ich, obwohl er sich in meinem Glauben erst zur konkreten Bestimmtheit erfüllt. D. h. aber die Geschichtlichkeit meines Ich, mein Erleben als terminus der religiösen Relation ist vom Begriff der Glaubensgeltung gefordert; und zwar nicht nur als zufälliger Bezugspunkt, sondern als Bestimmungsmoment in der Unbedingtheit des religiösen Objektes. Die religiöse Unbedingtheit ist also das Erlebnis der Eindeutigkeit jener Relation, in der die eigene Gesetztheit sich funktional auf den gesetzten Gegenstand bezogen weiß, der Relation also, in deren Differenzierung sich die Eigenart einer Offenbarung bestimmt.

Man meine nun nicht, daß damit dem „Subjektivismus" das Wort geredet sei. Vielmehr ist ja bereits eingesehen, daß das schlechthin souveräne Sein des religiösen Gegenstandes der Sache nach allem Glauben vorausgeht, daß sich das Ich in der Fülle seiner Geltungsbezüge ja erst von ihm gesetzt weiß; daß somit jeder Gegenstand seinen spezifisch religiösen Letztheitscharakter dadurch erhält, daß er mit dem Ich auch aller Kultur als logisches Prius gegenübertritt. Die Distanz dieser religiösen Unbedingtheit zu Zeit und Kultur denken heißt, sie als zeitlosen Sinn ihrer Glaubenspräsenz verstehen. Ewigkeit ist nur als die unbedingte Ordnung alles Zeiterlebens in einem Ich bestimmbar. Ihre Gegenständlichkeit ist ihre Gegenwärtigkeit, ihre Gegenwärtigkeit ist ihre unbedingte Ganzheit, ihr Überschautwerden vom hic et nunc dessen aus, der sich von ihr erfaßt weiß.

Wir werden nun die Glaubensrelation selbst schärfer ins Auge zu fassen haben, um in ihrer Analyse uns sowohl über den Begriff der religiösen Unbedingtheit wie zugleich damit über die spezifische Seinsvalenz des in dieser Beziehung gegebenen Gegenstandes klar zu werden. Im Glaubensakt handelt es sich um eine Verständigung mit dem Gegenstande der Offenbarung, um einen „Verkehr mit Gott".

Die Eindeutigkeit dieser Verständigung und die Wahrheit des religiösen Gegenstandes fallen zusammen, denn nur in und aus dieser Verständigung kenne ich Gott. Die Verständigung vollzieht sich nicht dialektisch, nicht im Fortschreiten von Bedingung zu Bedingung, sondern als resolute Kundgebung des Glaubensgegenstandes. Das eben ist das Spezifikum der Offenbarung, daß der sich äußernde Wille Gottes fertige Wahrheit ist, daß er als absolute Selbstbestimmung dem Menschen fordernd und gebend gegenübertritt, daß er jenseits von aller Bedingtheit als Wahrheit schlechthin im Glauben bewußt wird und somit einen absoluten Gewißheitswert darstellt. Dazu kommt, daß diese Gewißheit meinem gesamten Erleben gegenüber eine schlechthin normierende Funktion erfüllt. Daß es sich in der Religion grundsätzlich um den ganzen Menschen handelt, gibt der Glaubensunbedingtheit analog dem Ethos ihre universale Tragweite. Keine Lebensäußerung, die sich dem religiösen Gegenstande gegenüber indifferent verhielte, die nicht im Glauben einer besonderen Wertung unterläge. Aber auch keine außerreligiöse Beziehung, aus der auf ein Sein Gottes geschlossen werden dürfte: so steht der religiöse Gegenstand mit dem Anspruch autonomer Sinngebung „der Welt" gegenüber.

Man würde irren, wollte man das Sein Gottes als „abstrakt" und leer bezeichnen. Es ist vielmehr lebendigste Wirklichkeit, die alles durchdringt, die der Gläubige „schmeckt und fühlt", die er im Kleinsten und größten zu spüren vermag. Und wenn man dieses Sein metaphysisch, überweltlich [12]) nennt, dann meint man damit kein blasses weltenfernes Etwas, sondern das Korrelat zur religiösen Unbedingtheit. Diese aber ist unmittelbares Erlebnis, wie wir wissen spontane Bestimmungsform der eigenen Gesetztheit. Das eigene Erleben ist es, aus dem ich Gott verstehe, dessen Momente sich mir im Glauben zu einer unmittelbaren sinnschaffenden Ordnung gestalten. Es gehört zur Bestimmtheit Gottes, daß er sich in mir bestimmt, und ich mich in ihm unbedingt bestimmt weiß. Dieser grundsätzliche „Anthropomorphismus" — im weitesten Sinne des Begriffs — ist Bedingung der Offenbarung! Gott muß „Fleisch werden" und ich muß „Seele" werden: das sind die termini der religiösen Korrelation. Daß innerhalb dieser Beziehung die weiteste Distanz möglich ist, zeigt die sog. negative Theologie. Auch wo Gott der „ganz Andere" und der „Unbegreifliche" ist, bestimmt er sich an meinem Erleben.

Wie also definiert sich nunmehr die den Begriff der Offenbarung konstituierende religiöse Unbedingtheit? Sie ist Eindeutigkeit im Vollzug einer Relation, in der die eigene Gesetzheit in der Totalität ihrer Bedingungen als Funktion einer als metaphysisch zu kennzeichnenden, normierenden, grundsätzlich letzten Setzung gewußt wird. Die grundsätzliche Letztheit des Unbedingten ist Invariante der religiösen Sinnbestimmtheit: hinter sie zurückgehen wollen, hieße die Norm der Heiligkeit verletzen, die als solche notwendig höchste Wahrheit sein muß. Man hat das Recht, den reli-

giösen Gegenstand selbst im entwickelten Sinne als „das Unbedingte" zu bezeichnen, da er das Prinzip der Unbedingtheit selbst verkörpert, sofern sein Sein nämlich die Möglichkeit jener Relation ist und erst mit ihm die Monaden gesetzt sind, in denen er sich bestimmt.

Als unbedingtes *Sinn*gebilde ist die Offenbarung unmittelbar ausdrucksbezogen. Die Ausdrucksformen, mögen sie nun begrifflicher oder aesthetischer Art sein, oder, wie Hegel will, in anschaulicher Allgemeinheit zwischen Begriff und Bild stehen, sind symbolhaft*): in ihnen soll der unbedingte Gehalt uno intuitu erfaßt werden. Ihre adäquate Apperzeption kann nur in der unmittelbaren Gewißheit des Glaubens bestehen, der durch sie hindurch das Unbedingte selbst schöpferisch ergreift, bzw. von ihm ergriffen wird.

In der unbedingt monadisch gegebenen Offenbarung ist im Hinblick auf die Vielzahl der Iche zugleich die Möglichkeit für eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit von Religionen gesetzt, die jedoch ihre Schranken an der geschichtlichen Verbundenheit der „Monaden" hat. Noch blieb der Begriff der religiösen Gemeinschaft samt dem Problem der religiösen Geltung unerörtert, die die Kritik der Mannigfaltigkeit der Religionen erst in den Bereich ihrer eigentlichen Komplexionen führen.

B. *Religiöse Gemeinschaft.*

Man würde den Begriff der religiösen Setzung verkennen, wenn man meinte, sie begnüge sich mit einer individuellen Formgebung des unbedingt Geschauten. So selbstgenugsam sie in sich ruhen mag, so wenig es ihre Art ist, um den Beifall der Menge zu buhlen: ihr Begriff fordert die Gemeinde. Religiöse Gemeinschaft ist nicht der überall nachweisbare Trieb Gleichgestimmter zu einer soziologisch bestimmbaren Gruppe, sondern ist das Problem der Möglichkeit religiöser Gleichgestimmtheit selbst. Deren Bedingungen liegen aber im Begriff der religiösen Geltung, oder, wenn zunächst an das bisher Gesagte angeknüpft werden soll, im Begriff der Offenbarung selbst.

Es ist kein Paradoxon zu behaupten, daß die schöpferische Existenz einer Offenbarung ihre adäquate Tradition sei. Mit Hegels Worten: „Unmittelbarkeit" und „Vermittlung" fordern sich im Glauben wechselseitig [13]). Die ausdruckshafte unbedingte Sinnsetzung der Offenbarung enthält in ihrem apriorischen Bezug auf den anderen, also in ihrer Möglichkeit Vermittlung zu sein, den Anspruch auf ein unmittelbares Erlebtwerden ihres Gegenstandes. Daß die schöpferisch gesetzte Offenbarung des einen Offenbarung auch für

*) Der Begriff dieses Symbols könnte nur vom Begriff der Religion her kritisch definiert werden und enthält in seinen sprachphilosophischen Konsequenzen Schwierigkeiten, deren Lösung ich noch nicht zu überschauen vermag. Jedenfalls muß er den Bedingungen einer in ihm beschlossenen metaphysischen „Substanz" und „Praesenz" nicht weniger genügen als den Bedingungen der Unmittelbarkeit und der Vermittlung.

den anderen werden könne, setzt voraus, daß auch dieser sein Leben — im oben definierten Sinne — von dem gemeinten religiösen Gegenstande unbedingt gegliedert sieht, daß er in den Symbolen jener Offenbarung sich vom Unbedingten unbedingt gemeint weiß, daß Gott in seinem „Wort" unmittelbar zu ihm spricht. Fehlte das unmittelbare Unbedingtheitserleben, die spontane Bestätigung der überlieferten Formen, dann hätten wir es nicht mehr mit Offenbarung, sondern mit deren entleerten Hülsen zu tun. Was für das Naturobjekt die Invariante der „Substanz" ist, das ist für die Offenbarung die Präsenz des Unbedingten. Nur als Funktion dieser Präsenz darf die religiöse Ausdrucksform selbst Unbedingtheit beanspruchen. Ist aber das Immer-neu-Erlebt-werden Seinsbedingung der Offenbarung, dann geht also das Kontinuum der historischen Zeit, in der allein jene Vermittlung möglich ist, in den Begriff ihrer schöpferischen Setzung ein; d. h. die Zeit ihrer Setzung ist die Zeit ihrer Tradition: Setzung und Tradition in ihrer Zeitbestimmtheit fallen mit der Präsenz des Unbedingten zusammen, sind korrelative Termini am Begriff der Offenbarung.

Das Problem der ausdruckshaften Setzung, der Verständigung in Symbolen, das Problem der Vermittlung, der Tradition analysieren, heißt den Begriff der religiösen Gemeinschaft klären. Die Möglichkeit dieser Probleme setzt „den anderen" voraus, mit dem man sich gemeinsam wissen könnte. Die Möglichkeit der Verständigung, das Recht an den „anderen" zu appellieren, kann aber nur im Bewußtsein sinnvollen, also wahrheitsbezogenen Erlebens gefunden werden. Der Geltungsanspruch der Offenbarung also fordert den „anderen". Nur insofern „Sinn" nichts anderes ist als Bestimmbarkeit und bestimmen sich verständigen bedeutet, ist aus der Idee der Verständigung überhaupt religiöse Verständigung aus der Idee der Gemeinschaft überhaupt religiöse Gemeinschaft als eine Besonderung abzuleiten. Der Eigenart der religiösen Bestimmtheit als einer eindeutig gesetzten Sinnganzheit, als einer Funktion der oben definierten Unbedingtheit, wird also die Eigenart des religiösen Begriffes der Verständigung, die Eigenart des Begriffes einer Offenbarungsgemeinschaft zu entsprechen haben.

Der Unbedingtheit religiöser Setzung korrespondiert als Antwort eine unbedingte Entscheidung. Als Offenbarung kann ja, wie wir bereits sahen, nur die Verkündigung gelten, in deren adäquater Apperzeption der Angesprochene sich im Sinne der religiösen Relation, von der oben die Rede war, unbedingt gesetzt weiß, die er also selbst unbedingt bestätigen, von neuem setzen, oder ebenso unbedingt ablehnen muß. Sich selbst in der Verkündigung eines anderen unbedingt gesetzt wissen, heißt aber den gleichen Glauben haben wie jener, sich in Glaubenseinheit mit ihm verbunden wissen. Die Unbedingtheit dieser Gewißheit setzt also zwischen dem Leben des Verkünders und dem Leben des Vernehmenden in seiner Monadizität und Historizität eine unbedingte Beziehung; eine Beziehung, die sich am System der Bedingungen, in denen das Leben beider

bestimmbar ist, unbedingt gestaltet, d. h. das Leben beider in einem Jetzt zu einer Ganzheit verbindet, deren zeitloser Sinn eben die Offenbarung ist.

Niemals erfolgt die Glaubenssetzung mit Rücksicht auf den anderen, sie ist nicht das Produkt einer Auseinandersetzung, sie ist nicht „dialogischer", sondern „monologischer" Art, um eine Formulierung *Lohmeyers* beizubehalten [14]). „Rücksicht" hieße hier Unbedingtes bedingt machen wollen. Meister Eckehart sagt einmal, er hätte seine Predigt dem Opferstock halten müssen, wenn niemand hier gewesen wäre, der sie verstanden hätte [15]). Aber gerade in der reinen Hinwendung zur Sache, in der Unübertragbarkeit des eigenen unbedingten Erlebens ist die Möglichkeit zur Verständigung, zur Gemeinschaft gegeben. Die Religion bestätigt hier nur ihrerseits die Struktur des Psychischen überhaupt als geltungsbezogenen monadischen Erlebens [16]).

Wir wissen bereits, daß Setzung und Gesetztheit in der Offenbarung korrespondieren. Die Einzigartigkeit der Gesetztheit ist aber das Korrelat zu der Fülle der Bedingungen, auf Grund deren von einer Gemeinsamkeit der Monaden gesprochen werden kann. Daß das Ich nicht ohne seinen psychophysischen Bezug zu denken ist, nicht ohne seinen Leib, schafft bereits eine Gemeinsamkeit des Gesetztheitbewußtseins, ohne die entscheidende religiöse Motive gar nicht verständlich wären. Man denke nur an die durchgängige Bedeutsamkeit von Leben und Tod im Bereiche der Glaubensvorstellungen, oder an das Motiv der Askese, oder des Schöpfungsglaubens, um einige Beispiele zu bringen. Im engen Zusammenhang mit dem Organismus des Menschen steht seine Geschichte. Die Einmaligkeit seines Lebens vermag grundsätzlich im Hinblick auf das System der Kultur bedeutsam zu werden. Die gemeinsame geschichtliche Zeit, der gemeinsame geschichtliche Ort, bei aller Differenziertheit, die diese Begriffe enthalten, ermöglichen Erlebnisgemeinschaften als konforme Substrate einer unbedingten Gliederung im Sinne einer Glaubensgemeinschaft. Sich vom Unbedingten gemeint wissen, heißt dann, sich in seinem Kulturkreis mit dessen Aufgaben, in seinem Volke oder Stamme, sich in seiner Zeit vom Unbedingten gesetzt wissen. Sofern das Ich nur im Kontinuum seiner Zeit denkbar ist, sofern es seine Zeit als Ganzheit in sich unbedingt begreift, werden die in dieser Zeit mit ihm geschichtlich Verbundenen auch die ersten Anwärter für die Verwirklichung der hier geforderten religiösen Gemeinschaft sein.

Wiederum ist es zu betonen, daß das Zustandekommen der religiösen Gemeinschaft nicht „Produkt" der geschichtlichen Verhältnisse ist, sondern Funktion der Glaubenssetzung! Aber sie fordert das System natürlicher und geschichtlicher Bedingungen, um sich *an* ihm zu vollziehen. Diesen Sachverhalt hat *Leibniz*, wenn auch in anderem Zusammenhange, „die Harmonie" genannt, „die seit aller Zeit zwischen dem Reich der Natur und dem der Gnade,

zwischen Gott als Baumeister und Gott als Monarchen prästabiliert ist“ [17]).

Man kann an dieses Problem noch von einer anderen Seite herankommen! Handelt es sich nämlich in der Offenbarung um eine unbedingte Ordnung eigenen Erlebt-habens und Erleben-könnens, dann handelt es sich zugleich um eine Ordnung des in diesen Erlebnissen Gemeinten, also um die Ordnung von Gegenständen, die als solche den Begriff der Geltung und Gemeinschaft fordern.. Substrat der religiösen Ordnung können diese Gegenstände nur sein, soweit sie sich im tatsächlichen Erleben verwirklichen. Erlebte Gegenstände aber heißen Werte, und ihre Einheit heißt Kultur. Insofern darf man sagen, daß sich die Offenbarung an der Kultur vollzieht. *Die* Kultur ist aber wiederum nur in ihren geschichtlichen Besonderungen, d. h. in Kultur*en* gegeben; und so fordert der Begriff der Religion die kulturelle Gemeinschaft, so ist die Gemeinde, die Kirche nur in der geschichtlichen Gemeinschaft möglich.

Der Begriff der Ganzheit einer geschichtlichen Zeit steht nunmehr unmittelbar in Berührung mit dem Begriff der Offenbarung und der religiösen Gemeinschaft. Der Ganzheit des Ich als Erlebthaben und Erlebenkönnen tritt als Korrelat die Idee der Ganzheit einer Zeit als Gesetztheit und Aufgabe zur Seite. Beide Ganzheiten sind für einander gegeben und verschmelzen in der Offenbarungssetzung zur unbedingten Einheit. Diese Zeitlichkeit ist sub specie aeternitatis nichts anderes als der göttliche Kairos, das unbedingte Jetzt, indem ich mich mit anderen muß wissen können, sofern *wir* uns in unserem gemeinsamen Erleben, als Glieder einer kulturellen Einheit, von Gott gemeint wissen. Wir begreifen von hier aus, d. h. aber vom Begriff der Religion her, die religiösen Stammes- und Volksgemeinschaften, die antike Einheit von Polis und Gemeinde, die indische Kastenordnung als Beispiele einer grundsätzlichen Relation. Dabei ist es von sekundärem Belang, ob die religiöse Gemeinschaft sich der kulturellen eingliedert, oder ob es sich so verhält wie im Judentum, das die religiöse Gemeinschaft zum geschichtlichen Repräsentanten der kulturellen Gemeinschaft wird. Aber auch da, wo die Gemeinde sich grundsätzlich von den geschichtlichen Gemeinschaften, dem Bestand der profanen Kultur gegenüber abgrenzt, wie im Urchristentum, im Sekten- und Mönchswesen gestaltet sich die Glaubensgemeinschaft an und aus den geschichtlichen Gegebenheiten ihrer Zeit.

Was also heißt, um auf Früheres zurückzugreifen, religiöse Verständigung, was bedeutet hinsichtlich des geschichtlichen Prozesses die Eindeutigkeit des religiösen Symbols einer Kirche? Nun, die Lösung der aufgeworfenen Fragen kann nach dem Vorangegangenen nicht mehr schwer sein. Sich religiös verständigen, heißt gerade in der Verschiedenheit der geschichtlichen Gesetztheit sich vor Gott „gleich“ wissen, sofern diese Gleichheit Funktion der eindeutigen Sinnbestimmtheit, der einzigartigen Beziehung jedes Gläubigen zum Unbedingten, sofern die eindeutige Bestimmtheit

dieser Beziehungen Funktion der sich in ihnen bestimmenden Unbedingtheit ist. In dieser Gleichheit nun wird der Einzelne zur „Seele“ [18]), d. h. er bestimmt sich von der metyphisischen Seinssphäre Gottes her, er weiß sich in seiner religiösen Gesetztheit selbst metaphysisch determiniert. Glaubensverständigung ist daher nur als Seelengemeinschaft möglich.

Dem Verhältnis von Individualität und Seele entspricht das vom Glauben und Symbol. Die Identität des Symbols fordert die Mannigfaltigkeit des Glaubens. Das Symbol muß grundsätzlich zulassen, daß in ihm jeder Gläubige in seiner Einzigkeit sich unbedingt versteht; es bedarf des geschichtlichen Progressus, um an der geschichtlichen Zeit sich in der Zeitlosigkeit seiner Geltung zu bestätigen; es verkörpert ja die Zeitlosigkeit des sich in seiner Zeitbezogenheit bestimmenden religiösen Gegenstandes.

Es kann nun nicht mehr mißverständlich sein zu behaupten: die Identität des Symbols ist die Gemeinde; in ihm erfolgt die unbedingte Verständigung, in ihm sind die nacheinander erfolgenden Glaubensakte der verschiedenen Gläubigen gleichzeitig. Gemeinde und Glaubensgegenstand gehören zu einander wie Glieder und Leib [19]): die Gemeinde ist der gegenwärtige Christus, um es mit den Worten des Urchristentums zu sagen. Das ließe sich jedoch nicht halten, wenn man meinte, der Glaubensgegenstand, wie er sich im Symbol darstellt, sei die Summe der in einer Gemeinde vollzogenen Glaubensakte. Nicht um ihre Summe, sondern um die Bestimmtheit ihres Sinnes, und damit zugleich um ihre Norm, handelt es sich in den Glaubenssymbolen, in denen sich eine Gemeinde erkennt. Anders gewendet: die Begriffe Glaube, Seele, Seelengemeinschaft, Symbol stellen religiöse *Werte* dar, sie *sind* nur als erfüllende Termini ihres normativen Korrelats, der religiösen Gegenständlichkeit; ihr Vollzug ist gegenständlich, sofern mit ihm die religiöse Norm als immerwährende Aufgabe gesetzt ist. Die genannten Begriffe bestimmen sich gleichsam nach zwei Seiten hin: sie sind zeit- und geschichtsgebunden, wie zugleich zeitlos und metaphysisch: sie repräsentieren, wenn man will, die Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Welt und Gott, sie sind nur in ihrem Gerichtetsein auf die religiöse Norm, also in ihrem unbedingten Sinn, selbst unbedingt.

Luther spricht in seiner Schrift: „De servo arbitrio“ davon, daß Gott sich in seinem Wort nicht definiert, vielmehr allem gegenüber seine Freiheit bewahrt habe [20]). Wollen wir den problemgeschichtlichen Sinn dieser Aussage in unserem Zusammenhange deuten, dann heißt das: Gott steht als Norm religiöser Gegenständlichkeit jedem Glauben, jedem Offenbarungssymbol als schlechthin unendliche Aufgabe gegenüber. Das Symbol kann nur Kanon einer Gemeinde sein, sofern es in seiner Spannung zu Gott sich selbst normiert weiß. Nicht als sei damit die Offenbarung, welcher Art sie auch sein mag, „relativiert“, sondern gerade in dieser Span-

nung ist sie „absolut". Gerade in ihrer Bezogenheit auf die absolute Norm ist sie selbst Trägerin eines absoluten religiösen Wertes, sofern sie nämlich in der Bestimmtheit dieser Relation ihre eigene unbedingte Bestimmtheit erhält, sofern sie sich in dieser Relation als Offenbarung bestimmt. So sehr also Zeit, Geschichte, Kultur vom religiösen Gegenstand als Termini der Bestimmtheit gefordert sind, so zeit- und geschichtslos ist das Prinzip alles Glaubens, das religiöse Anhypotheton, Gott selbst. Wie das Symbol als Norm der Gemeinde die Mannigfaltigkeit der Gläubigen voraussetzt, so greift die Norm religiöser Gegenständlichkeit überhaupt doch über jede Fixierung im Sinne eines Gemeindesymbols grundsätzlich hinaus. D. h. Gott muß auch das Prinzip einer religiösen Verständigung sein, wo faktisch keine Verständigung vorliegt. So trennend die Kluft zwischen den einzelnen Religionen sein mag, als Religionen unterliegen sie grundsätzlich dem gleichen Prinzip der Eindeutigkeit, der gleichen Norm der Verständigung wie die verschiedenen Glaubensakte innerhalb einer Gemeinde.

Wir haben es hier noch nicht mit den Konsequenzen zu tun, die sich daraus für den Begriff der religiösen Wahrheit ergeben. Nur dies ist vorläufig festzustellen, daß Glaubensbrüder und Glaubensfeinde, sofern die Besonderheiten ihres Glaubens der gleichen Norm unterliegen, nur verschiedene Ausprägungen des Begriffs religiöser Gemeinschaft darstellen. Unter gleichen Aspekt fällt auch die religiöse Einsamkeit des Mystikers, der sich in extremen Fällen jeder Gemeinschaft zu entschlagen scheint und in der Irrationalität seines Erlebens die Möglichkeit einer Verständigung a limine abweist — und welcher auch kirchlich noch so streng gebundene Glaube könnte des Momentes dieser Einsamkeit und Irrationalität entbehren, das nichts anderes ist, als die vom Begriff der Offenbarung geforderte Funktion der Monas in den Glauben! — Handelt es sich doch um eine „Einsamkeit in *Gott*", also um eine Verbundenheit mit dem Prinzip aller gläubigen Gemeinsamkeit.

Von der Idee der religiösen Gegenständlichkeit aus, von der allen Glauben begründenden Norm des Glaubens her ist also der Begriff einer Gemeinschaft gefordert, die grundsätzlich jede religiöse Gemeinschaft in sich beschließt, die die Möglichkeit aller Gemeinden ist. In der Idee der „ecclesia invisibilis" weiß der Glaube selbst davon zu reden, ohne sich immer über die analytische Funktion dieses Begriffes im klaren zu sein. Der Gedanke dieser religiösen Gemeinschaft überhaupt muß also auch die Bedingungen für die gegenseitige Abgrenzung der einzelnen Gemeinden enthalten, er muß den Sinn der „Dialektik" der Religionsgeschichte begründen, also die wechselseitigen Beziehungen der Religionen untereinander grundsätzlich definieren. Anders gewendet: Gott selbst ist der Inbegriff der Bedingungen religiöser Mannigfaltigkeit, sofern er die Norm religiöser Verständigung überhaupt verkörpert, sofern er die Norm seiner Bestimmtheit ist, die wir bereits als Funktion seiner Relation zur Zeit kennen, seiner Relation also, zu der in ihrer geschichtlichen

Einzigkeit durch ihn sich gesetzt wissenden unendlichen Anzahl der Monaden.

Wir unterbrechen hier unsere Analyse und besinnen uns kurz auf die Fragestellung unseres Ausgangs! An den Bedingungen der Gegebenheit des religiösen Gegenstandes sollte das Problem der Mannigfaltigkeit der Religionen aufgerollt und geklärt werden. Der Terminus für das System dieser Bedingungen heißt Offenbarung, heißt Gemeinde; beide Begriffe definieren sich wechselseitig und stellen denselben Sachverhalt unter verschiedenen Gesichtspunkten dar. Es handelt sich also in der Religion nicht um „kategoriale", sondern um „präsentielle" Gegebenheit, um das Datum einer Bestimmtheit des Ich, d. h. aber um die Koinzidenz von Gegebenheit und Bestimmtheit, von Tatsache und Geltung. Der Sinn dieser Koincidenz — das kann nach allem vorangegangenen nicht mehr mißverständlich sein — ist jedoch gerade das Auseinandertreten von Erlebnis und Prinzip: es handelt sich also um eine normative Erlebnisbestimmtheit, um einen Wert, der als solcher seine geschichtliche Besonderung, d. h. den Sachverhalt der Mannigfaltigkeit wie den der Gemeinschaft fordert. Mit diesem Ergebnis sind wir aber vor die ungemein schwierige Frage der Besonderheit des religiösen Wertes im System der Werte gestellt, d. h. zugleich vor die Frage nach der Besonderheit der religiösen Geltung im System der Wahrheiten, wie auch vor das Problem der religiösen Werte untereinander! Das heißt, es wird unsere weitere Aufgabe sein, die Kritik der Mannigfaltigkeit der Religionen unter dem Gesichtspunkt der religiösen Wahrheit zu vervollständigen, und den eben unterbrochenen Gang unserer Analyse unter einer anderen Direktive fortzusetzen.

II. *Das Problem der religiösen Geltung.*

Je ernster man das Problem der religiösen Wahrheit ins Auge faßt, umso mehr scheint man sich in ihm in Antinomien zu verlieren. Unsere bisherige Untersuchung hat uns gelehrt, daß der Gläubige seinen Gegenstand auf eine eigentümliche Weise „hat", daß er ihm in der Offenbarung gegeben ist. Religion ordnet sich also in der spezifischen Bestimmtheit seines Objektes dem Gedanken der Bestimmtheit überhaupt unter, erweist sich also als eine Besonderung der Idee der Gegenständlichkeit, als ein Wert unter Werten. Andererseits ist es gerade dem Gläubigen, der mit seinem Glauben wirklich Ernst macht, ein unvollziehbarer Gedanke, daß Gott in seiner Absolutheit sich irgendwelchen Bedingungen fügen solle, daß er nur als Glied des Systems der Kultur bestimmende Funktion haben, daß er nicht „alles in allem" sein solle, oder, was dasselbe bedeutet, allem gegenüber in unantastbarer Freiheit stehe. Man betrachtet es als eine Privation göttlicher Souveränität, dem „höchsten Wesen" nur eine Geltungsprovinz unter anderen zuzuweisen, man erachtet es als einen Verstoß gegen den religiösen Begriff der Unbedingtheit, der das Moment der radikalen Letztheit aller Kultur

gegenüber zur Invarinante hat, den Glauben als Glied und nicht als schlechthinnige Ganzheit zu bezeichnen.

Und weiterhin: Hat es einen Sinn, von der Wahrheit meiner Religion zu sprechen, wenn sie nicht *die Religion,* wenn nicht *mein Gott der* Gott ist? Gestattet die Wahrheit meines Glaubens wirklich, andere Religionen von ganz gegenteiligen Überzeugungen *auch* als wahr anzuerkennen, oder beruht nicht vielmehr die Wahrheit meines Glaubens gerade auf dem, was meiner Religion ihren ausschließlichen Charakter gibt? So scheint jeder Einzelne vor der Entscheidung zu stehen: Vernunft oder Glaube, diese Religion oder jene, im Sinne von diese Wahrheit *oder* jene! Und auch die skeptische Haltung der ἐποχή müßte als Entscheidung gewertet werden, weil sie als Zweifel Funktion des Gedankens der Wahrheit ist.

Die Schwierigkeit dieser „Antinomien" im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit der Religionen ist unter dem Schlagwort „Absolutheit" und „Relativität" des Glaubens bekannt genug und wird uns im folgenden zu beschäftigen haben. Ein grundsätzliches Bedenken jedoch sei vorweggenommen, das an den Begriff der Entscheidung anknüpft, der unter der vorläufigen Voraussetzung des Zurechtbestehens jener „Antinomien" kurz erörtert werden soll.

Wir stehen also gleichsam vor einer „doppelten Wahrheit" [21]), der gegenüber wir uns zu entscheiden haben. Diese Entscheidung geschieht notwendig nach Prinzipien. Würde sie willkürlich vollzogen, dann genügte sie nicht dem Begriff der Entscheidung, d. h. sie wäre gar nicht vollzogen und forderte von neuem ihren Vollzug. Geschieht sie sinnvoll, d. h. aus Prinzipien der Religion oder der Erkenntnis, dann zerstört sie den starren Dualismus von Erkennen und Glauben und setzt zwischen beiden eine eindeutige Relation, und zwar so, daß der Glaube auf eigenem Gebiet den Gedanken der Begründung, d. h. das Denken bejaht, andererseits das Denken mit der Anerkennung der Sinnmöglichkeit einer hier zu fällenden Entscheidung mit seiner Selbstbegründung grundsätzlich die Religion bejaht. Die Entscheidung für das eine ist zugleich Entscheidung für das andere. D. h. aber die Idee *der* Wahrheit wird vorausgesetzt, wo die Entscheidung für Religion oder „Vernunft" als Wahrheit*en* gefordert wird. Bzw. Religion und Vernunft sind Gesichtspunkte, unter denen sich *die* Wahrheit darstellt, sind Funktionen *der Wahrheit.*

Sollte die scheinbare Unauflösbarkeit jener Antinomien nicht vielleicht auf dem Mißverständnis des Begriffes *Besonderung* liegen, auf einem Mißverständnis im Sinne der Abstraktionslogik, die den Begriff Besonderung als Subordination unter den nächsthöheren Klassenbegriff faßte? Einer Logik also, der der kritische Sinn der Funktion, wie er sich soeben am Problem der Entscheidung einer „doppelten Wahrheit" gegenüber darstellte, noch fremd ist? Niemals kann die funktional verstandene Besonderung Privation bedeuten, denn sie ist ja selbst der Gedanke der Bestimmtheit, also der Wahrheit. Daß die Wahrheit sich besondert, sich gliedert,

heißt niemals, daß sie in Teilwahrheiten zerfällt, sondern gerade, daß Wahrheit immer Ganzheit, immer Einheit, immer Eindeutigkeit ist, Eindeutigkeit des sich in der Relation zu mir und damit zugleich unabhängig von mir, bestimmenden Gegenstandes.

Wie, wenn sich die berüchtigte „Relativität" der Religionen als „Relationalität" definieren ließe, d. h. als Besonderung der Absolutheit im funktionalen Sinne? Wenn also die Relativität und damit die unendliche Mannigfaltigkeit des Glaubens, auch gerade in ihrer Gegensätzlichkeit, notwendige Form der Bestimmtheit der Absolutheit Gottes wäre, wenn Relativität und Absolutheit der Religionen im Begriff der religiösen Geltung, also in Gott als der religiösen Unbedingtheit zusammenfielen?

Wir stellen diese Frage als leitende Gesichtspunkte und im einzelnen zu begründende Hypothesen dem weiteren Verlauf unserer Untersuchung voran.

A. *Religion und Kultur.*

Was ist Kultur? Wie gelangen wir zu einer scharfen Bestimmung ihres Begriffs? Die Erledigung dieser Frage wird die wichtigste Voraussetzung sein, um das mit Schlagworten belastete Thema „Religion und Kultur" im eng gesteckten Rahmen unseres Vorhabens kritisch zu fördern. Wie ist der Begriff Kultur aus dem der Geltung, also aus dem Prinzip der Begründung selbst abzuleiten? Mit dem Gedanken der Geltung ist zugleich der des Gültigen, also der Begriff der Wahrheit eingeführt; andererseits ist Geltung Ganzheit, die mit dem Begriff ihrer Gliederung ihren möglichen Vollzug, also den Sachverhalt ihrer Setzung fordert. Damit ist aber für den geltungsbestimmten Vollzugsort, also für das Erlebnis der Wahrheit, ein Terminus gefordert, der mit dem herkömmlichen Ausdruck „Wert" bezeichnet werden soll. Das Werterlebnis birgt also zweierlei in sich: das hic et nunc der Wahrheit, die in ihm Geschehnis wird und damit den Begriff der Geschichte involviert, und zweitens mit der Wahrheit deren Normen, wodurch es selbst zur Aufgabe wird. Wert ist der Gegenstand in seinem Gesetztsein. Der Mannigfaltigkeit gegenständlicher Gliederung entspricht daher die Mannigfaltigkeit möglicher Werte. Das System der Gegenstände nun in seiner Funktion in die raumzeitliche Einheit ihres Vollzogenseins, das System der Werte in seiner Darstellbarkeit am Geschehen, als Möglichkeit der Geschichte, heißt Kultur. Um es noch anders zu formulieren: Der Begriff der Kultur fordert mit der Idee der Gemeinschaft überhaupt als dem Korrelat des Gedankens der Geltung die Mannigfaltigkeit der geschichtlich bestimmten Gemeinschaften als Korrelat des Gedankens des Gültigen, der Geltungsvollzogenheit Insofern ist *die* Kultur der Sinn ihrer Gegebenheit und Aufgegebenheit in den Kultur*en*, also in der Geschichte.

Wir wissen aus früheren Zusammenhängen, daß die Offenbarung den Bedingungen des Wertes genügt, daß sie also als Glied des Systems der Werte eine Besonderung kultureller Gegenständ-

lichkeit ist. Und doch erschöpft sie sich nicht in dieser Funktion. Es ist keine bloße Selbsttäuschung, wenn der Gläubige sich in seinem Glauben der „Welt" gegenüber weiß, wenn er in dem Begriffe „Welt" auch den der „Kultur" mitumfassen will und sie als das Irdische und Profane dem Heiligen und Göttlichen gegenüber radikal abgrenzt; ja daß er, wie es neuerdings wieder in der „dialektischen Theologie" geschieht, den Sinn des Glaubens in dem „Ganz-anders-sein" gegenüber aller Kultur bestimmen zu können meint, obwohl auch hier eben der dialektische Bezug der Ewigkeit zur Zeit, Gottes zur Welt, wenn auch in einem antithetischen Sinne nicht geleugnet werden kann.

Wenn also der Glaube als Wert kulturell und geschichtlich bestimmt ist, so erweist sich doch die kulturelle Bestimmtheit als Funktion einer Invariante religiöser Unbedingtheit, die den Bereich der Kultur grundsätzlich durchbricht, die wir früher bereits als metaphysisch bezeichnet haben. Nicht um ein Zurückdrängen des Problems in eine unkontrollierbare Sphäre handelt es sich, wenn wir vom metaphysischen Bezug des Glaubens reden, vielmehr fordert die transzendentale Definition des Glaubens den Begriff der Metaphysik.

Wir erinnern uns: Glauben heißt sich in einer Relation vorfinden, die grundsätzlich hinter den Sachverhalt des Ich zurückgreift, in der sich das Ich in der Totalität seiner Bedingungen durch ein aller Bedingtheit prinzipiell entrücktes Unbedingtes gesetzt weiß, in der es sich samt allem Bedingten als „Kreatur" weiß. Der Begriff dieser Kreatürlichkeit hat den der Metaphysik zum Korrelat. Nicht physisch, nicht kulturell ist kreatürliche Gesetztheit erschöpfend zu bestimmen, obwohl sie beide Gesichtspunkte in sich schließt, sondern in einer religiösen, wir sagen jetzt, metaphysischen Funktion. Der Sinn des Wissens um meine Kreatürlichkeit, der den Glauben definiert, ist die Bestimmtheit Gottes als metaphysisches Sein, als Sein vor allem Sein, als Ewigkeit.

Das metaphysische Moment in der Definition des religiösen Anhypotheton gibt der Glaubensgeltung die eigentümliche Bestimmung ihrer Letztheit. Letztheit bedeutet hier nicht mehr allein prinzipielle Eindeutigkeit, sondern zugleich „existenzielle" Abhängigkeit aller Kultur vom metaphysischen Gegenstande, oder, was dasselbe besagt, Freiheit Gottes aller Kultur gegenüber. Erst von diesen Gesichtspunkten her wird sich uns die eigenartige Stellung der Religion im System der Werte erschließen können.

Unser Problem hat eine Wendung erfahren, es erhält unter dem Titel „Metaphysik und Kultur" nun erst seine eigentliche Prägnanz. Alles Sein in seiner Bestimmtheit durch das Ich wird im Glauben als Funktion des Metaphysischen gewußt, bzw. der metaphysische Gegenstand ist die glaubensmäßige Möglichkeit alles Seins, aller Bestimmtheit und Bestimmbarkeit. Das aber heißt in Gott ist die Idee der Wahrheit „dialektisch aufgehoben". An Gott glauben bedeutet aber, ihn notwendig als „Quell aller Wahrheit"

betrachten müssen. In diesem Bilde kommt zugleich das besondere Verhältnis metaphysischer Unbedingtheit zur Wahrheit zum Ausdruck: Gott erkennt die Welt, indem er sie schafft, in seinem „archetypischen Intellekt" fallen Wahrheit und Freiheit zusammen, er ist selbst der Gesetzgeber seiner Wahrheit. Was also das Denken als unendliche Aufgabe erstrebt, die Wahrheit, das weiß der Glaube als in Gott beschlossen, fertig, zeitlos, ewig. Und doch weiß es der Glaube nur vermöge seiner besonderen Bestimmtheit Der Sinn dieser Besonderung repräsentiert das Prinzip universaler Bestimmtheit, und zwar nicht nur so, daß Besonderung zugleich möglichen Übergang zu jeder anderen Besonderung der Idee der Eindeutigkeit (im Sinne des pädagogischen Begriffs der „Konzentration") bedeutet, sondern zugleich so, daß der Gegenstand des Glaubens den Inbegriff aller Gegenständlichkeit in seiner Erfülltheit, in seiner metaphysischen Verwirklichung darstellt. Im Verständnis dieser Verschlungenheit der Motive vermag sich allein die Beziehung von „Vernunft und Offenbarung", von Kultur und Mataphysik zu klären.

Die Gewißheit, daß in Gott *die* Wahrheit, und zwar in ihrer Vollkommenheit, ist, begründet den religiösen Geltungsanspruch gegenüber aller für wahrhaltenden Gewißheit außerreligiöser Art. Wenn *Pascal* das Glauben als ein „richtiges Denken" bezeichnet, bestätigt er auf seine Weise nur den unter völlig anderen Gesichtspunkten von *Luther* immer wieder ausgesprochenen Gedanken: „das ein Gott haben heißet, etwas haben darauff das hertz *gentzlich* travet". Damit steht er aber auf einer Linie mit *Leibniz,* der behauptet, wenn wir in der mystischen Weise sehen, so „können wir sagen, daß wir *alles* in Gott sehen" [23]). Unter dem Aspekt unseres Problems sagen alle drei das Gleiche, so verschiedenartig sie es auch ausdrücken: nämlich, daß Gott als eine Wahrheit *die* Wahrheit und damit alle Wahrheit ist, daß das „Eine" *Plotins* das Anhypotheton *Platons* unter dem Gesichtspunkt der „Ekstasis" darstellt. Religion also ist ein Wert unter Werten, sofern sie grundsätzlich Wert überhaupt ist, sofern sie von Gott als dem Ort und Ursprung aller Werte weiß. Gott ist die Spitze der Ideenpyramide, sofern seine metaphysische Bestimmtheit die Idee des Wertes überhaupt mit der Idee ihrer Erfülltheit verbindet.

Erst auf dem Hintergrunde dieser grundsätzlichen Einsichten können sich die Probleme Offenbarung und Erkenntnis, Offenbarung und Sittlichkeit plastisch abheben, kann also die Besonderheit des *gläubigen* Erkennens und Handelns hervortreten. Wir entsinnen uns, daß wir in vorangegangenen Zusammenhängen die Unbedingtheit des Glaubensurteils der Unbedingtheit des Erkenntnisurteils gegenübergestellt haben. Diese religiöse Unbedingtheit gilt es jetzt von neuem ins Auge zu fassen. Wie verhält sie sich zum Begriff des religiösen Gegenstandes, zum Prinzip religiöser Gegenständlichkeit, zur Metaphysik? Nun sie ist das jeder Bedingung prinzipiell entrückte In-sich-selbst-sein des religiösen Erlebens, die schöpfe-

rische Setzung des Glaubensgegenstandes, die erlebte Einheit religiöser Gegebenheit und Gegenständlichkeit; der Sachverhalt also, daß Gegebenheit ein Sich-geben des Objektes bedeutet und daß in diesem Sich-geben die spezifische Funktion religiöser, also metaphysischer Bestimmtheit, zum Ausdruck kommt. Die religiöse Unbedingtheit, so können wir sagen, ist psychologisches Korrelat der Metaphysik, die unerreichbar für alle Erkenntnis nur im Glauben gegeben ist. Sie korrespondiert der Freiheit Gottes aller Kultur gegenüber und zugleich seiner Bezogenheit auf sie im Sachverhalt der Offenbarung, sie ist also das Korrelat seiner *Gnade* als dem Prinzip aller gläubigen Erkenntnis.

Im Begriff der Gnade muß das System der Relationen beschlossen liegen, in denen sich die einzigartige Stellung des Glaubens zur Kultur definiert. Der Akt der Begnadung ist ein Erlebnis unter anderen, sofern es zugleich die Norm meines Erlebens überhaupt bedeutet, sofern das Kontinuum meines Erlebens, also mein Ich, sich als das Substrat einer Gliederung weiß, deren Prinzip Gott ist. Immer hat es ja der Glaube mit dem „ganzen Menschen" (Luther) zu tun. Gott ist also die Möglichkeit, alles Erleben in seiner Sinnbestimmtheit und damit alle Wahrheit der Einheit einer Norm zu unterwerfen. Was unterscheidet diese Norm von der Idee der Gegenständlichkeit überhaupt, die sie also notwendig in sich schließen muß? Nun, sie kann sich nur noch in *einem* von ihr unterscheiden: darin nämlich, daß Gott als die erfüllt gedachte, die verwirklichte Idee der Gegenständlichkeit gewußt wird. Daß unser Erkennen notwendig zur Gottesidee vorstoßen muß (Kant), daß nach *Plato* der „Demiurg" an der Spitze der Ideenpyramide als das erfüllt gedachte Anhypotheton steht und daß der Glaube seinen Gott als das Absolute kennt und kennen muß, sind termini einer Korrelation. In der „possibilitas Dei" treffen, um mit *Leibniz* zu reden, Glauben und Erkenntnis zusammen.

Neues Licht fällt von hier aus auf den Begriff der religiösen Unbedingtheit, auf die Form der Gewißheit der Gnade. Sie ist das Erlebnis der Präsenz der Erfülltheit jeder Präsenz, ein Wissen um die Aufgehobenheit aller Bedingungen in Gott und daher grundsätzlich unbedingt. Die religiöse Unbedingtheit steht nicht neben anderen Typen der Unbedingtheit, ebensowenig wie Gott neben der Erkenntnis steht: vielmehr sind Glauben und Erkennen auf einander bezogene Bestimmungsformen *der* Unbedingtheit. Die Ganzheit des vollendet gedachten unendlichen Erkenntnisprozesses ist zugleich die Ganzheit, in deren spontaner Setzung sich die Gegenständlichkeit des Glaubens bestimmt.

Man fürchte nun nicht, daß mit alledem ein „philosophischer Gott" konstruiert sei! Nicht um eine Vermengung von Philosophie und Religion kann es sich handeln, sondern um strengste Geschiedenheit, die eine kritische Theorie des Glaubens am reinsten verbürgt. Gerade die Besonderheit des Glaubens allem Wissen gegenüber abgrenzen heißt, ihn in seiner Möglichkeit erfassen und damit

seine Bezogenheit auf das Wissen klarstellen. Sicherlich, Religion hat es nicht mit der Möglichkeit, sondern mit der Wirklichkeit Gottes zu tun. Nur ist zu bedenken, daß Möglichkeit und Wirklichkeit nicht einander ausschließen, sondern sich fordern. Die possibilitas Dei postuliert ihre Verwirklichung im Glauben, in ihr ist die Setzung Gottes aufgegeben: der Glaube an Gott ist sittliche Forderung. Die Wirklichkeit Gottes ist also erst in der Aktualisierung seiner Möglichkeit, d. h. im Offenbarungserlebnis gegeben.

Die Idee der Erfülltheit des Unbedingten, die metaphysische Bestimmtheit Gottes ist aber vom Glauben aus betrachtet nichts anderes als die „maiestas Dei", das Wissen darum, daß „Gott in einem Licht wohnt, da niemand hinzu kann". Vom Glauben reden heißt daher a priori von der Heiligkeit Gottes reden und heißt zugleich, daß das Heilige grundsätzlich niemals „minus seines sittlichen Momentes" [24]) denkbar ist. Gott als Willkürmacht, als „potestas absoluta" bestimmen wollen, wie es der Nominalismus versucht hat, kann nichts anderes bedeuten als seine Heiligkeit profanisieren, bzw. den Glauben zur Sinnlosigkeit stempeln, also Gott als Gott aufheben. Majestät ist Gott nur als sittliche Majestät, wenn anders seine Möglichkeit Werterfülltheit schlechthin bedeutet.

Zugleich aber erhellt, daß im Hinblick auf die maiestas Dei Religion prinzipiell kulturkritisch sein muß, daß sie alle Zeit unter dem „Gerichte" Gottes weiß. Nicht als sollte der autonome Bestand wissenschaftlicher, ästhetischer, rechtlicher Geltung zugunsten einer religiösen Heteronomie angetastet werden: im Gegenteil, er wird bestätigt, indem er in seiner geschichtlichen Unerfülltheit und grundsätzlichen Unerfüllbarkeit hinsichtlich seines Bezuges auf die unendliche Aufgabe einer unbedingten Kritik unterzogen wird, einer Wertung also, hinsichtlich seiner absoluten Bedeutsamkeit. Von hier aus wird die Ablehnung „der Weisheit dieser Welt" nicht minder verständlich als die Ablehnung einer selbstgenugsamen „Werkgerechtigkeit". Aber nicht *die* Vernunft, nicht *die* Sittlichkeit werden damit verneint, sie sind vielmehr im Glauben neu gesetzt, der „Welt" entrückt, weil auf Gott bezogen.

Dieser sich im Begriff der maiestas Dei begründenden Kulturkritik unterliegen aber nicht nur außerreligiöse Werte, sondern auch der Glaube selbst, sofern er nämlich Glied der Kultur ist, sofern er als Moment des geschichtlichen Prozesses muß betrachtet werden können. In dieser Bewertung des Glaubens durch das in ihm gewußte Absolute spiegelt sich wiederum die eigentümliche Doppelstellung der Religion als Moment und als erfüllt gedachter Sinn der Kultur. Glaube als monadisch bestimmte Setzung muß immer zugleich Hybris, also Sünde des Menschen sein, denn Gott ist grundsätzlich nicht überschaubar, sofern seine Majestät der Inbegriff seiner Unerschöpflichkeit in der Zeit ist, sofern, mit *Leibniz* zu reden, Gott die „Zentralmonade" [25]) ist, sofern seine Bestimmtheit die unendliche Reihe seiner geltungserfüllten möglichen Setzungen fordert. Die Möglichkeit des Glaubens ist mit anderen Worten der

unendliche Prozeß seines „Aufgehoben"-Seins in Gott, das monadische Wissen um das Nichtsein monadischer Einzigkeit im Unbedingten. Glaube ist also nur als Gewißheit der „Sündenvergebung", als Gnade denkbar. Nur der actus purus der zeitlos metaphysisch bestimmten Seele *hat* Gott. Die Konsequenzen, die diesen Sachverhalt für die dialektischen Beziehungen der Religionen untereinander entspringen, werden uns weiter unten zu beschäftigen haben.

Hier bleibt noch eine Frage ausdrücklich zur Erörterung übrig, von der implicite das Entscheidende bereits gesagt ist: das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit. Glaube als Setzung ist Handlung. Setzen heißt aber gegenstandsgerichtet, normbezogen sein, heißt den Gegenstand um seiner selbst willen wollen. Das sittliche „Du sollst" ist also nichts anderes als die Funktion der Gegenständlichkeit in das Erleben, als die Aufgegebenheit des Gegenstandes für das Wollen. Daraus folgt, daß auch der Glaube der sittlichen Normierung unterliegt. Nichts anderes bringt die längst eingesehene These zum Ausdruck, daß der Glaube einen Wert darstelle. Damit ist jedoch noch nicht alles gesagt: denn die Norm der religiösen Setzung, des gläubigen Handelns ist ja die erfüllt gedachte Idee jedes Wertes, d. h. der Sinn der Aufgegebenheit überhaupt. Die Normen also des Glaubens und der Sittlichkeit decken sich. Platonisch geredet: der Demiurg ist das Gute schlechthin, bzw. in dem ἐξομολογεῖσθαι τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν koinzidieren Ethos und Religion.

Wiederum fürchte man keine Vermengung beider Sinngebiete. Stets wird sich der Glaube dagegen verwahren, daß sittliches Bemühen bereits Religion bedeute. Sittlichkeit und Glaube verhalten sich zueinander wie die Idee der Kultur zu ihrer Vollendung in Gott, was im unendlichen Prozesse sittlichen Sollens aufgegeben ist, weiß der Glaube in Gott erfüllt. D. h. aber, er sieht in jedem sittlichen Streben die grundsätzliche Unvollendbarkeit. Das kategorische Sollen, das der Glaube als Gebot Gottes erkennt, wird ihm daher zur Offenbarung der eigenen Sünde. Postuliert die Möglichkeit der Aufgabe die Möglichkeit ihrer Aktualisierung im unendlichen Prozeß, also den Begriff der Freiheit, dann postuliert andererseits der Glaube in seinem Wissen um die absolut erfüllte Norm die Unmöglichkeit, ihr genügen zu können, und damit die Unmöglichkeit, sie wollen zu können, also das „servum arbitrium" im Sinne Luthers. So spitzt sich in der Gegenüberstellung von Willensfreiheit und Willensunfreiheit — die mit dem sogenannten „Determinismus" gar nichts zu tun hat! — unser Problem zu. Nun läßt sich aber zeigen, daß das servum arbitrium seiner positiven Bedeutung nach nichts anderes ist, als die Freiheit unter dem Aspekt der Gnade. Die im Glauben gesetzte Praesenz des vollendeten Imperativs weiß Gott als den allein Erfüllenden und damit die Sollensfreiheit in der Seinsgesetzlichkeit Gottes aufgehoben. Der Glaube handelt also gut, nicht weil er soll, sondern weil er seinem Wesen nach nicht anders kann. Er ist „Sklave" der Freiheit, weil er in

Gott die Entschiedenheit für das Gute vor jeder Entscheidung hat. Er ist erfüllte Freiheit, weil er aus der Gewißheit der Sündenvergebung handelt.

Wir greifen unsere Fragestellung wieder auf, die wir einleitend diesem Teil der Arbeit vorangestellt hatten. Schließt Religion als Glied der Kultur den Begriff ihrer Absolutheit aus? Sind Absolutheit und Relativität in ihrem kritischen Verstande einander verneinende Gegensätze? Sie *können* es *nicht* sein, sofern auch der Begriff des Absoluten den der Synthesis fordert, sofern eine Bestimmtheit die unendliche Reihe seiner Setzungen in sich schließt. Setzung ist aber immer jemandes Setzung: Und wir wissen aus der Analyse des Offenbarungsbegriffs, der ja nichts anderes ist als der Begriff dieser Setzung, welche bedeutsame Funktion dem historischen Ort des Setzenden, der geschichtlichen Bestimmtheit dieses „Jemand" zukommt. So muß also unsere Problemstellung in der Frage Metaphysik und Geschichte, Absolutheit und Religionsgeschichte ihren Gipfelpunkt erreichen. D. h. wir haben nun die prinzipiellen Voraussetzungen, um zur Lösung des Kernproblems der Kritik der Mannigfaltigkeit der Religionen vorzudringen.

B. *Religion und Religionen.*

Wie verhalten sich die Setzungen der geschichtlichen Religionen zu einander? Wie ist die Religionsmannigfaltigkeit als Einheit, als System möglich? Man wird vielleicht Bedenken tragen, von einem „System" der Religionen zu reden. Und sicher bedeutet die systematische Bezogenheit einer Religion auf die andere etwas grundsätzlich anderes als die systematische Verbundenheit der Wissenschaften. Die Eigenart des religiösen Systembezugs steht jedoch gerade erst zur Diskussion. Daß wir es aber überhaupt mit einem System zu tun haben, folgt daraus, daß jede religiöse Setzung eben den eigentümlichen Bedingungen gläubiger Setzung überhaupt zu genügen hat. D. h. im Begriff religiöser Geltung überhaupt ist der systematische Bezug der Religionen untereinander gegeben, ist der Begriff religiöser Gemeinschaft überhaupt gesetzt.

Die sogenannte vergleichende Religionswissenschaft glaubt allerdings, von gänzlich anderen Gesichtspunkten ausgehend, die Religionsgeschichte „systematisieren" zu können. Sie geht von der inhaltlichen Charakterisierbarkeit der einzelnen Religion aus und ordnet die historisch gegebene Mannigfaltigkeit der Religionen nach verwandten inhaltlichen Typen. Sie findet — und das folgt rechtmäßig aus der Ganzheit der einzelnen Religion — Grundmotive, die den Kreis der Vorstellung einer Religion bestimmen, und gruppiert diese nach analogen inhaltlichen Gesichtspunkten. So redet man etwa von Gesetzes- und Erlösungsreligionen oder klassifiziert die sogenannten primitiven Religionen in Animismus, Animatismus, Totemismus, Urheberglaube u. a. Weiterhin sucht man nach durchgehenden, wenn auch überall anderes nuancierten Motiven, um in ihrer „verstehenden" Zusammenschau zu religiösen Grundkategorien

und Strukturen zu kommen, aus denen das „Wesen" der Religion resultiert.

Was verfehlen diese Absichten? Nichts weniger als den Begriff der religiösen Setzung in seiner Einzigkeit und Allgemeingültigkeit! Gerade der Begriff der religiösen Gegebenheit, auf die man sich so häufig berufen zu müssen glaubt, bleibt undefiniert. Und so drängt sich das typisierende Verstehen verschleiernd vor eine Kritik der religiösen Verständigung. Was für den Buddhisten Erlösung bedeutet, ist eben für den Christen nicht *auch* Erlösung, sondern Sünde und dämonischer Irrtum, um ein krasses Beispiel zu nennen. Der Begriff des Typus also — mag es sich nun um „historische" oder, wie bei *James*[26]), um „psychologische" Typen handeln, ist aus dem Begriff der Religion nicht herleitbar und bedeutet daher eine sachfremde Abstraktion.

Eine Kritik des Systems der Religionen ist also nur als Kritik der religiösen Dialektik oder Verständigung möglich. Nun wissen wir bereits aus unserer Analyse des Begriffs der Glaubensgemeinschaft, daß die Norm dieser Dialektik über die geschichtlich bestehenden Gemeinschaften grundsätzlich hinausgreift, daß sie also die gegenseitige Trennung der Religionen nicht minder bedingt als die Einheit der Gläubigen in einer Gemeinde, oder anders gewendet: Glaubenseinzigkeit und Glaubensgemeinsamkeit ist eine Korrelation, die logisch vor jeder geschichtlichen Glaubens-Verbundenheit oder Trennung steht, indem sie beides erst ermöglicht. Gott ist also die Ordnung jeder gläubigen Setzung, die Ordnung ihrer Ordnungen in der Geschichte. In der normativen Funktion Gottes ist die Kontinuität aller Religionen grundsätzlich gegeben.

Wie verhält sich nun diese metaphysische Kontinuität zum geschichtlichen Kontinuum? Wie bildet sich die metaphysische Gleichzeitigkeit aller religiösen Setzungen im geschichtlichen Prozeß ab? Dieses Problem stellen, heißt erneut nach den Beziehungen von Religion und Kultur fragen. Nur wird jetzt für die Betrachtung der Kultur ein neuer Gesichtspunkt geltend gemacht, der mit dem Gedanken ihres Vollzuges gegeben ist: das Geschehen! Die kulturelle Setzung muß zugleich als Ereignis angesehen werden können: sie ist irgendwo und irgendwann, sie ist einerseits vermittels des „psychophysischen Bezuges"[27]) einem Organismus zugeordnet, also naturhaft lokalisiert, andrerseits durch das System der Geltungen unmittelbar normiert. Diese Relationen verbürgen in ihrer Wechselbezogenheit die „Dichtigkeit" des geschichtlichen Prozesses, die Kontinuität der Verständigung von Generation zu Generation. Dieser — der Mengentheorie entlehnte — Begriff der Dichtigkeit besagt, daß es keinen geschichtlichen Moment gibt, der außerhalb der Natur und ihrer kategorialen Zeitordnung liegen oder sich seines Bezugs auf die Ordnung der Werte entschlagen könnte; er besagt die Einheit beider Ordnungen und definiert damit die spezifische Kontinuität der geschichtlichen Zeit. Daß der biologische Begriff der Generation zugleich unter der Invariante kultureller Verstän-

digung betrachtet werden muß, heißt nichts anderes, als daß der Mensch Glied des geschichtlichen Prozesses ist. Die Monadizität in ihrer Funktion in die historische Zeit definiert die Gliederung des Prozesses unter dem Aspekt der Einmaligkeit und fordert damit den „idiographischen" Charakter der Geschichtswissenschaft. Weiterhin ist mit dem Gedanken des lokalisierten Verständigungsvollzugs der Begriff der *raum*-zeitlich bestimmten kulturellen Gemeinschaft gesetzt, die Verwirklichung der Idee der Gemeinschaft in ihren regionalen und epochalen Besonderungen. Die Einheit zweier Gesichtspunkte determiniert also den Begriff geschichtlicher Kontinuität und Gliederung: Die Einheit nämlich der kulturellen und der naturhaften Bestimmtheit, der Bezug auf die Zeitlosigkeit des Systems der Geltungen wie auf die Raumzeitlichkeit kategorialen Geschehens.

Als Setzung nun ist die Religion in die Kontinuität des geschichtlichen Prozesses eingeordnet. Sie muß also im Zusammenhang mit anderen geschichtlichen Ereignissen ihres Zeitortes darstellbar sein und in ihrer geschichtlichen Eigenart und Einzigkeit den historischen Bereich anderer religiöser Setzungen angegliedert werden können, also den Begriff der Religionsgeschichte ermöglichen.

In dieser Funktion würde sie sich jedoch von anderen kulturellen Setzungen nicht prinzipiell unterscheiden. Der Doppelstellung des Glaubens im System der Werte entspricht nun ein zweiter Bezug der religiösen Setzung zur Geschichte. Ihr Jetzt ist Glied und Prinzip der Kontinuität zugleich. Der Glaubende fordert vom Bewußtsein seiner Kreatürlichkeit aus die Überschaubarkeit der Geschichte durch Gott, er setzt in seiner Bezogenheit auf Gott die „Ganzheit der Geschichte gleichsam im eigenen Bereich" [28]). Der geschichtliche Zeitort des Aktes ist jedoch als Blickpunkt für das Überschauen des Kontinuums unentbehrlich. Die eigene Zeit, das Wissen um die eigene Geschichte ist gleichsam das Material, an dem sich der religiöse Sinn der Ganzheit offenbart. Das Unbedingte gestaltet sich am hic et nunc des Bedingten: d. h. Gott muß mich auf meine Weise, also in meiner Geschichtlichkeit meinen, wenn ich ihn im Sinne des Glaubens verstehen soll; die Cherubim müssen zu Jesaja hebräisch reden, obwohl sie Himmelwesen sind, wie *Bornhausen* pointiert sagt [29]). Umgekehrt: Im Jetzt des Glaubens ist das Jetzt meiner kulturellen Region zum Jetzt des „absoluten Prozesses" geworden. Der „absolute Prozeß", wenn dieser Ausdruck *Schellings* hier verwandt werden darf, ist aber nichts anderes als die metaphysische Kontinuität, von der oben die Rede war, die Koinzidenz von Gesetztheit und Aufgehobenheit der Zeit, der Geschichte in Gott.

Die tiefgreifenden Konsequenzen dieses Sachverhaltes dienen seiner weiteren Analyse. Zunächst einmal wird klar, daß regionale und allgemeine Geltung religiöser Wahrheit keine Gegensätze sind, sondern sich wechselseitig fordern. Die regionale Besonderung ist die Form der religiösen Bestimmtheit Gottes in ihrer Einzigkeit und

Allgemeinheit unter dem Aspekt geschichtlicher Bestimmtheit jeder Glaubenssetzung. Dieser Aspekt ist nicht willkürlich herangetragen, auch nicht nur ein methodisches Postulat, wie die kulturgeschichtliche Einordnung des Kunstwerkes gefordert ist, sondern die Region ist mit der religiösen Setzung der geschichtlichen Kontinuität gegeben, sie ist als Glied der Geschichte der verwirklichte Sinn ihrer Ganzheit. Das regionale Bewußtsein des Glaubens ist, um es mit urchristlichen Worten zu sagen, das Wissen darum, daß das Reich Gottes „jetzt" und „zu uns" kommen wird, und daß daher diese geschichtliche Gegenwart unbedingt bedeutsam ist; daß Vollendung schlechthin immer nur als Vollendung dieser Zeit und ihrer Aufgaben konkret bestimmbar ist. Kontinuität in der Bestimmtheit Gottes, Offenbarungskontinuität also, ist daher nur in der Kontinuität mittelbar oder unmittelbar regionalen Verbundenseins, d. h. in der religiösen Traditon in der Gemeinde möglich.

Das Problem der Glaubensregion ist das Problem der Gemeinde, die sich *an* der geschichtlichen Gemeinschaft gestaltet. Dieses „an" drückt die Beziehung der historischen Kontinuität zur metaphysisch gesetzten Kontinuität der Geschichte aus. Die kulturelle Religion wird zugleich bejaht und verneint, indem sie als Moment des absoluten Prozesses verstanden wird. D. h. aber die Gemeinde ist in ihrer regionalen Besonderung grundsätzlich transregional. Man könnte von einer Ubiquität der Region im Hinblick auf ihre metaphysische Gesetztheit sprechen. In Gott sind die Regionen grundsätzlich gleichartig, im „Unbedingten" die den Begriff der Region konstituierenden geschichtlichen Bedingungen aufgehoben. Es wiederholt sich hier derselbe Sachverhalt, der vom Begriff der Seele her bereits bekannt ist, die am Ich sich gestaltet und doch Aufhebung der Monadizität bedeutet.

Von hier aus ergeben sich die entscheidenden Gesichtspunkte für den Begriff der religiösen Verständigung. Immer ist mein „Ich bin" in seiner historisch-monadischen Bestimmtheit, in seiner regionalen Gesetztheit konstitutiv für meine Glaubenssetzung, und immer muß ich in meinem *Glauben* zugleich jeder anderen Glaubensregion zuordenbar sein, bzw. jede andere Glaubensregion muß in der meinigen grundsätzlich enthalten sein. Religion ist immer monadisch und regional bestimmt, und immer bedeutet religiöse Bestimmtheit zugleich Aufhebung jeder monadischen und regionalen Begrenzung im Absoluten, also in allen Regionen, zumal alle durch das Absolute bestimmt sind. D. h. aber nichts anderes, als daß der metaphysische Prozeß selbst als das Prinzip jeder religiösen Setzung das Prinzip der religiösen Verständigung ist, daß die Mannigfaltigkeit der Religionen und ihre Beziehungen untereinander Funktion der Bestimmtheit des Absoluten sind. Die Dialektik der Religionsgeschichte ist das Sich-selbst-Denken Gottes in der Zeit, die Synthesis des Unbedingten.

Ein Einwand liegt nahe: Verkennt nicht die kritische Lösung des Mannigfaltigkeitsproblems die Tiefe der Kluft zwischen den

einzelnen Religionen? Was hier Sünde ist, gilt dort als heilig und umgekehrt. Muß nicht der Christ, wenn er seinen Glauben ernst nimmt, jeden anderen Glauben als Irrtum oder gar als Sünde ablehnen? Hat er nicht die Aufgabe, Mission zu treiben, um nach Kräften das Ziel seiner Religion: „eine Herde und ein Hirt" zu verwirklichen? Wie verträgt sich dieses Ziel mit der vom Begriff der Religion geforderten Glaubensmannigfaltigkeit? Die Erörterung dieses Einwandes wird uns zugleich zur eingehenderen Analyse des Problems der religiösen Verständigung führen.

Niemals kann es sich uns um eine Verschleierung der Gegensätze in der Religionsgeschichte handeln. Im Gegenteil, sie sind in ihrer ganzen Tiefe verstanden, wenn man sie als Funktion des Unbedingten begreift. Es gibt also keinen Ort in der Geschichte, keinen möglichen „Standpunkt", an dem jemand etwa zugleich Buddhist und Christ sein könnte, so wenig er zugleich ein anderer sein kann, so wenig die Koinzidenz zweier Regionen geschichtlich möglich ist. Mögen sich immerhin im Hinblick auf die Kontinuität der Geschichte in beiden Religionen verwandte Glaubensmotive finden, so schließt doch die Absolutheit der Glaubenssätze jede relative Ähnlichkeit als völlig irrelevant aus. Daraus folgt aber, daß der Übergang von einer Religion zu einer anderen nur als Bekehrung möglich ist, d. h. in der Form einer unbedingten Entscheidung, eines Entschiedenwerdens durch das Absolute, auf Grund des sich Gesetztwissens in der Verkündigung der missionierten Offenbarung. Der Begriff der Bekehrung setzt einmal die unbedingte Geschiedenheit der Religionen voraus, andrerseits aber auch ihre Verbundenheit im Absoluten. Bekehrung wäre nicht denkbar ohne den Gedanken der metaphysischen Koinzidenz der Regionen, ohne die prinzipielle Möglichkeit, sein gläubiges Ich in der Bestimmtheit jedes Glaubens wiederzufinden. Der Bekehrende muß grundsätzlich selbst bekehrbar sein. Mit dem Begriff der Bekehrung ist aber weiterhin gesagt, daß jeder Glaube zugleich als Unglaube und Sünde betrachtet werden kann. Das bedeutet nichts anderes als eben der Sachverhalt der Geschiedenheit der Religionen in der Geschichte. Ist Gott, mathematisierend gesprochen, der Ort jeder gläubigen Setzung, dann muß im Hinblick auf die unendliche Reihe seiner Bestimmungsformen jede dieser Formen in ihrer geschichtlichen Diskretheit relativ also ungöttlich und sündig sein, d. h. an jede muß vom Wissen um Gott aus, also vom Glauben her die Forderung der Bekehrung zu Gott sinnvoll gestellt werden können, an jeder muß Mission getrieben werden können. Das Ziel der Mission ist die oben erwähnte Idee „eine Herde und ein Hirt", also die Aufhebung der Geschiedenheit der Religionen in der Aktualisierung ihrer grundsätzlichen Gemeinschaft, im „Kommen des Reiches Gottes" in der Vollendung der Geschichte. Dieser eschatologische Bezug ist mit dem Begriff des Glaubens gesetzt. Der Sinn jedes Glaubens ist geradezu Eschatologie, sofern seine Setzung seine Verkündigung mit dem Begriff der Verständigung den der Mannigfaltigkeit der

Religionen einschließt. Von der Mannigfaltigkeit der Religionen reden, heißt von der Aufgabe ihrer Überwindung in der Glaubensgemeinschaft schlechthin reden, die allein als das Korrelat schlechthinniger Bestimmtheit Gottes gelten darf, die aber wiederum nur in meinem Glauben also als geschichtliche Setzung konkret bestimmbar ist. Im Glauben selbst liegt die Dialektik des Absoluten beschlossen, der Glaube selbst ist Funktion des metaphysischen Prozesses, in dem das Reich Gottes immer Aufgabe und Gnade zugleich ist.

Wir lenken zu der oben gestellten Frage nach dem System der Religionen zurück, um unter diesem Gesichtspunkt den Sachverhalt von neuem zu beleuchten. *Hegel* faßte die Momente der Bewegung des „religiösen Geistes" als „Bewußtsein über bestimmte Seiten seines Begriffs", nicht aber als „absolutes Bewußtsein des Begriffes in der Totalität seiner Bestimmungen"[30]). Die Reihe der Religionen ist für ihn durch die Dialektik des Begriffs der absoluten Religionen determiniert, die sich ihm im Christentum repräsentiert. Im Christentum als der vollendeten Religion sieht er den Schlußstein und die Ganzheit der Religionsgeschichte, ihr System, in dem jede Religion „dialektisch" aufgehoben ist. Diese These der Hegelschen Religionsphilosophie bietet einen geeigneten Ansatz für die Erörterung des Problems Idee und Gegebenheit der Religion. Also des Problems vom System der Religionen. In Hegels „absoluter Religion" fallen Idee und Gegebenheit des Glaubens zusammen. Das Christentum ist ihm *die* Religion. Bedeutet jedoch Glauben überhaupt nicht Bestimmtheit des Absoluten? Muß also nicht jede Religion *die* Religion sein? Sie *muß* es so gewiß, als andererseits ihre Glaubenssetzung die unendliche Reihe religiöser Setzungen fordert, als sie *eine* Religion unter anderen ist, als ihre Gegebenheit der Norm der Religion überhaupt gegenübertritt. Im Erleben des Absoluten verkörpert jeder Glaube die Norm jedes Glaubens. Gott ist der erfüllte Sinn aller Religionen, und insofern Glauben Gott haben bedeutet, trägt jeder Glaube den Sinn aller Religionen in sich, *ist* er die Idee des Glaubens und in ihm das Prinzip des Systems der Religionen gesetzt. Die außerchristlichen Religionen können daher nicht nur als Bewußtsein des Geistes über bestimmte Seiten seines Begriffs verstanden werden, sie müssen vielmehr, sofern sie überhaupt Religionen sind, aus dem Bewußtsein des absoluten Geistes um die Totalität seiner Bestimmungen, d. h. aus Gott als Offenbarung gesetzt sein. Nur sofern der Begriff der Offenbarung den der Geschichte impliziert und mit der Geschichte den der Verständigung und der Mannigfaltigkeit der Religionen und im Hinblick darauf die Idee der Religionen sich als unendliche Aufgabe darstellt, ist jede Religion relativ, Bewußtsein des Geistes über „bestimmte Seiten" seines Begriffs. Der dogmatische Ansatz des „absoluten Geistes" bei *Hegel* und die daraus folgende Dialektik fordert seine Überwindung durch den „kritischen" Begriff des Absoluten und der daraus folgenden „kritischen" Dialektik der Religionsgeschichte.

Mit *der* absoluten Religion verhält es sich ähnlich wie mit den Begriffen Urpflanze und Ursprache. Sie ist der Gesichtspunkt, eine gegebene Mannigfaltigkeit als Einheit zu begreifen, sie ist der Begriff und die Möglichkeit dieser Gegebenheit selbst, sie ist der Sinn der Totalität des Gegebenen: also *Idee*. Die Idee der absoluten Religion, so können wir nun sagen, „schafft" die Mannigfaltigkeit der Religionen in ihrer Gegensätzlichkeit und Einheit, sie ist der Sinn der Dialektik der Religionsgeschichte, dessen Erfüllung die „Aseität" Gottes bedeutet.

Es bleibt nun noch übrig, ein Problem ausdrücklich zu erörtern, von dem implicite immerfort die Rede war: Das Problem der religiösen Wahrheit. Wahr sein heißt ja nichts anderes als eindeutig bestimmt sein, als unbedingt gelten, als absolut sein. Sofern es Glaube mit dem Absoluten zu tun hat, ist die Wahrheit sein Gegenstand und die Bestimmtheit durch seinen Gegenstand Gegenständlichkeit.

Wir wissen bereits, daß die Religion ihren Gegenstand auf eigentümliche Weise hat, daß die Offenbarung die Gegenheitsform religiöser Wahrheit ist, und daß mit der Mannigfaltigkeit der Offenbarungen die Mannigfaltigkeit religiöser Wahrheiten gesetzt ist. Die Wahrheiten des Glaubens stehen also nicht beziehungslos nebeneinander, sondern sind im Begriff des metaphysischen Prozesses, der Funktion Gottes in die Zeit, mit einander verknüpft. Nach der Wahrheit dieser oder jener Religion, dieser oder jener Glaubensvorstellung fragen, heißt nach ihrer funktionalen Verbundenheit mit der Idee der Religion, nach ihrem Ort im unbedingten Prozeß und damit nach ihrer geschichtlichen und psychologischen Lokalisierung fragen. Das Wann und Wo der religiösen Setzung, so wenig es Grund der religiösen Wahrheit sein kann, geht, wie wir wissen, in den Begriff der Zeitlosigkeit gläubiger Geltung als konstitutives Moment ein. Religiöse Geltung schlechthin ist nur in dieser regionalen Differenzierung möglich. Es ist daher töricht zu fragen, was denn nun eigentlich wahr sei, ob Gott zürnende Majestät oder erbarmende Liebe sei, da sich doch beides ausschließe. Es ist auch ungenau zu sagen, Zorn und Liebe seien zwei verschiedene „Seiten" an Gott. Gott ist in seinem Zorn und in seiner Liebe ganz. Beides sind Formen der Bestimmtheit des funktionalen Bezuges des Absoluten in die Zeit und sind damit in ihrer Geschiedenheit zugleich streng auf einander bezogen. Die Wahrheit beider ist daher lediglich aus der Idee der Religion abzuleiten.

Die Idee der Religion ist aber immer nur in meinem Glauben konkret bestimmbar, dessen Wahrheit ja im Augenblick selbst erst zur Diskussion steht; d. h. aber, es gibt kein objektives Kriterium religiöser Wahrheit außer in Gott. Es gibt kein glaubensindifferentes Urteil über Wahrheit und Irrtum in der Religionsgeschichte. Der Glaube ist also unmittelbar Gott verantwortlich. Das bedeutet keine Schmälerung seiner Objektivität, sondern ist der notwendige Ausdruck seiner Unbedingtheit, also seiner Unbezweifelbarkeit.

Glaube ist nur durch sich selbst gerechtfertigt, d. h. allein aus Gnade. Religiöse Gegebenheit und Wahrheit fallen zusammen. Eben darum aber gibt es eine Dialektik religiöser Wahrheiten in der Geschichte, nicht im Sinne des Fortschreitens von Bedingung zu Bedingung, sondern als das Gesetz der Mannigfaltigkeit unbedingter Entscheidungen, deren jede alle anderen ein- und ausschließt. Jede Entscheidung ist als Moment des Prozesses der Sinn des ganzen Prozesses, trägt also, logisch gesprochen, die Form des Schlusses.

Über die Wahrheit des Glaubens entscheidet allein der Glaube. Sofern meine Religion absolut ist, sofern sie Bestimmtheit des Absoluten bedeutet, ist sie Kritik aller Religionen. Der Kulturgeschichte der Religionen und ihren wahrheitsindifferenten Typologien tritt aber von hier aus die Idee eines *dogmatischen* Verstehens und Wertens der Religionen gegenüber: eine Konstruktion, deren Recht in meinem Glauben und seiner dialektischen Stellung in der Religionsgeschichte begründet liegt. Von der Bestimmtheit des eigenen Glaubens her muß Licht auf den Wert und die Wahrheit aller Religionen fallen. Ich muß meinen Glauben im Werden der Religionen verstehen können. Sofern *Hegel* Christ war, konnte für ihn die Rangordnung der Religionen im Christentum bestimmt sein, d. h. von der kritischen Fassung des Begriffs religiöser Wahrheit her ist die Möglichkeit theologischer Dogmatik begriffen, die in ihrer konkreten Auseinandersetzung mit der Religionsgeschichte zu einer Darstellung der missionarischen Aufgaben des eigenen Glaubens werden muß. In der Theologie und allein in ihr sind dogmatische Urteile kritisch gerechtfertigt, weil mit dem Begriff des Glaubens der des Dogmas definiert ist.

Schluß.

„Relatio est fundamentum veritatis." Diesen in seiner Bedeutung nicht hoch genug einzuschätzenden Satz *Leibniz*'ens auf das Problem der Religion, auf das Problem des Absoluten anzuwenden, war die Aufgabe, Prinzip und Resultat dieser Arbeit. Damit greift die „Kritik der Mannigfaltigkeit der Religionen" in den Problemkreis ein, der seit der Zeit der antiken Skepsis die Philosophie immer von neuem beschäftigt hat. Wie ist es möglich, an das Absolute kritisch heranzukommen? Wie ist Wahrheit schlechthin möglich? Die Antwort darauf ist mit Leibniz'ens eben berührten Gedanken gegeben: wenn es gelingt, das Absolute zu „relationieren", d. h. seine Möglichkeit als Einheit der Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen zu dem „Ich denke" aufzuweisen. Absolute Wahrheit wird „möglich", wenn es gelingt, das Absolute als die Idee der Synthesis selbst zu kennzeichnen, dann also, wenn es möglich ist, das Problem des Absoluten als Problem der Psychologie zu fassen, wenn also Psychologie Prinzipienwissenschaft ist. Eine Kritik der Mannigfaltigkeit religiöser Setzungen kann nichts anderes sein als eine Kritik der Bestimmtheit des Absoluten.

Anmerkungen:

1. *Ernst Tröltsch:* Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. 1. Aufl. 1902.
2. Neuerdings wieder betont von: *Werner Elert:* Der Kampf um das Christentum. 1921.
3. cf. *Im. Kant:* Kritik der reinen Vernunft, II. Vorrede 1787. ed. Kehrbach (Reclam), S. 26.
4. Entsprechend definiert von *Paul Tillich:* Religionsphilosophie, in *Dessoirs* Lehrbuch der Philosophie, Berlin 1927, S. 820.
5. cf. *Ernst Cassirer:* Philosophie der symbolischen Formen. I. Berlin 1923, S. 11.
6. cf. *Tillich:* a. a. O. S. 820 ff. und 826 ff.
7. Zum Begriff der „Fundierung" und der „Produktion" cf. *R. Hoenigswald:* „Vom Problem des Rhythmus". Leipzig und Berlin 1926, S. 5 ff.
8. cf. *R. Hoenigswald:* Die Grundlagen der Denkpsychologie. 2. Leipzig-Berlin 1925. Index: Gestalt, Sinnganzheit.
9. cf. *Rud. Hermann:* Prolegomena zum Begriff der Offenbarung, Zeitschrift für systm. Theologie. II. Jahrg. 1925. ed. Stange, S. 28 ff.
10. Meister *Eckehart:* ed. W. Lehmann. Göttingen 1919, S. 68.
11. cf. *R. Hoenigswald:* Denkpsychologie, a. a. O. S. 256.
12. cf. *Georg Wobbermin:* Das Wesen der Religion. Leipzig 1921. Index: Überwelt.
13. *G. W. F. Hegel:* „Begriff der Religion", ed. Lasson. Philos. Bibl. Bd. 59. Leipzig 1925, S. 152,222,249 u. a.
14. *Ernst Lohmeyer:* Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft. Leipzig und Berlin 1925, S. 9.
15. *Eckehart:* a. a. O. S. 242.
16. *R. Hoenigswald:* Denkpsychologie a. a. O., vor allem S. 277 ff.
17. *C. W. Leibniz:* Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. ed. Buchenau u. Cassirer, Bd. II (Philos. Bibl. Bd. 108), S. 432.
18. cf. *Lohmeyer:* Religiöse Gemeinschaft, a. a. O., S. 43.
19. cf. *I. Korinth.* XII. 12.
20. *Martin Luther:* Werke. Weimarer Ausgabe. Bd. 18, S. 685.
21. Ich erinnere daran, welche Rolle der Begriff der „doppelten Wahrheit" in der arabischen und spätmittelalterlichen Philosophie gespielt hat.
22. *Martin Luther:* a. a. O., Bd. 30, I. S. 134.
23. Zitiert nach *Hermann Schmalenbach:* „Leibniz", München 1921, S. 183.
24. Gegen *Rud. Otto:* Das Heilige. 7. Aufl. Breslau 1922, S. 6.

25. cf. *R. Hoenigswald:* Die Philosophie von der Renaissance bis Kant. Berlin-Leipzig 1923, S. 164 f.
26. *William James:* Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Deutsche Bearbeitung von Georg *Wobbermin.* 3. Aufl. Leipzig 1920.
27. Über diesen Begriff: *Hoenigswald:* Denkpsychologie a. a. O., S. 332/37.
28. cf. *Lohmeyer:* Religiöse Gemeinschaft a. a. O. S. 70.
29. *Karl Bornhausen:* Die Offenbarung. Leipzig 1928, S. 7.
30. *Hegel:* Religionsphilosophie, a. a. O., S. 72.

Lebenslauf.

Als Sohn des Pastors D. *Paul Konrad* und seiner Ehefrau *Hildegard,* geb. *Mewes* wurde ich am 1. Juni 1903 in Breslau geboren. Ich besuchte das humanistische König-Wilhelms-Gymnasium zu Breslau. 1922 bestand ich die Reifeprüfung. In der evangelisch-theologischen Fakultät immatrikuliert studierte ich neun Semester Theologie und Philosophie auf den Universitäten Breslau, Göttingen, Marburg und Berlin. Im Sommer 1927 promovierte ich in Göttingen bei Herrn Professor D. Dr. Wobbermin zum Licentiaten der Theologie über das Thema: Religion und Kunst, Versuch einer Analyse ihrer prinzipiellen Analogien (erschienen bei Mohr in Tübingen 1929). 1927 bestand ich das Erste, 1929 das Zweite Theologische Examen. Am 14. November 1928 absolvierte ich das Rigorosum vor der philosophischen Fakultät der Universität Breslau.

Aus der philosophischen Fakultät hörte ich die Herren: v. Allesch, Baur, Dessoir, Grisebach, Hagen, Hamann, Hartmann, Hönigswald, Köhler, Ed. Meyer, Kühnemann, Stenzel, Spranger, Graf Vitztum, Walther, Wulff. Ihnen allen bin ich zu Dank verpflichtet, ganz besonders aber Herrn Professor Dr. Hönigswald, der mich zu der vorstehenden Arbeit angeregt hat.